مجموعهٔ رسائل

٤

علم الجبر

للاستاذ

السید محمّد کاظم عصّار

علم الحديث

للعلامة الاكبر

الاستاذ السيد محمد كاظم عصار

نقلها الى العربية صلاح الصاوى

يقدم الهامش فى شرح مشكلات المتن
الاستاذ السيد جلال الدين آشتيانى

تعرف العلم و حقيقته

يجب ، حتى يتسنّى لنا توضيح هذا العنوان تماما و بيان ذلك العلم الشائع في لغة الأخبار ، الأكثر شيوعا على ألسنة الأئمة الأطهار ، أن نبدأ فنضع القواعد العامة للعلم، مثل **اتحاد العالم و المعلوم و العاقل و المعقول** ، إحداها ، على بساط المناقشة . و إذّاك نلم باطراف الموضوع أعلاه ، و نوضحه توضيحا تاما . و لذا ، فلنرد إلى القواعد الكلية للعلم ، حتى إذا ما ظهرت القواعد ، بيّنّا السبب تماما في إصرار الأئمة على تحصيل ذلك العلم مورد نظرهم و الهدف بالنسبة لهم .

ليكن معلوما ، أنّ طبيعة العلم و حقيقته لاتنحصر في النقوش الذهنية و الصور المنطبعة في مرآت النفس ، أعم من أن تكون هذه النقوش قد ألقيت بواسطة معلم بشرى أو عن طريق معلم ملكوتى مما يطلق عليه اصطلاحا قوة التفكّر . فهذه النقوش الجزئية جلوات تلك النفس الكلية و درجاتها ، على حين أن حقيقة العلم ليست في هذه الصور و النقوش التى تطلع في النفس . و هكذا ، فانّ تتبع الكتب و مصاحبة أرباب العلوم و الفنون و مناظرة أصحاب الجدال و القيل و القال ، تفيد صورا و نقوشا . ولكن هذه الصور و النقوش لا تكون من طبيعة العلم في شيء : إذ قد يمكن أن يحدث تتبع العلوم

و مدارستها للنفس بنحوٍ ما اعداداً و تحريكا يؤديان إلي أن تقابل النفس ذاتها بمنبع الإفاضات و الإشراقات النورية الإلهية . و بهذه المقابلة ، فيما إذا كانت شرائط الإفاضة ظاهرة في هذه الصفحة ، أو بعبارة اُخرى ، إذا كانت الشرائط محفوظة ، فبنفس هذه المقابلة تتلقّى الأنوار العقلية و تلقى المعارف الحقيقية في النفس . هذا الّا أننا نعلم أن الصور والنقوش غير كافية للنفوذ إلى جهات هويات الأشياء وأعماق الممكنات.

و لنضرب مثلا واضحا فى هذا الباب : فلتذهب إلى حيث ابتدأنا بدراسة المنطق، و تلاحظ أنّنا قلنا : **الانسان حيوان ناطق** . فهل حدث ان أدركنا حقيقة الحيوان؟ أو أدركنا ما هو النطق ، و أنّى مبدأه ؟ ! إذاً ، لاجنس الانسان عرفنا و لا فصله ! ! . و على هذا الغرار أيضا ، نعرّف الحيوان بأنّه ، **جسم نام حساس متحرك بالارادة**، دون أن نعرف أجزاء النموّ و حقيقته ، أو نعلم كيفية أيٍ منها ، أهى تبديل سنخين أم هى سنخ واحد ؟ ! . إن الأقطار الثلاثة للنبات ، و الحيوان أيضا ، تتزايد . فكيف يمتص النبات المادة الأرضية و الهواء و سائر العناصر الأخرى و يحولها إلى جنسه فيتمثّلها غذائيا ، على حين أن الحيوان لا يستطيع أن يتمثّل المادة الأرضية بلاواسطة؟! إذاً ، فالجنس مجهول في النبات . والقول بأن الحركة بالإرادة ، من خواص الحيوان، من الأخطاء الشائعة . ثانيا : أننا لا نعرف أصلا ماهو الجسم . ومع كل هذه الإختلافات الراجعة لمعرفة الجسم ،ممّ يتركب الجسم يا ترى ؟ !

أمن هيولي وصورة ، أم أنّه مفرد، ام أنّه مركب« **عقيدة المشائين و الاشراقيين** » ؟ و هل أجزاء الجسم متناهية ، أم غير متناهية ؟ و علي أيّة صورة تكون هذه الأجزاء، أبالفعل هى ، أم بالقوة ؟ وهل أنها تظهر من تراكم الأجزاء و أعراض الأقطار ؟ ! ، و أنّى لنا أن نصدّق هذه الأقوال جميعا ؟ إذاً ، فكيف يتأتّى لنا أن نعرّف الحيوان

على أنّه **جسم نام حساس متحرك بالارادة؟!** إنّنا لاندرى مطلقا . و عليه ، فالعلوم الارتسامية والنقوش الذهنية الحاصلة عن طريق المعلمين البشريين ، ليست كافية لايصالنا إلى معرفة أعماق الأشياء . و بناءً عليه ، يجب تجديد النظر لأنّها بقضّها و قضيضها ليست علما .

هذا ، و نلاحظ ، أن جماعة من الأكابر و الباحثين عن الحقائق ، قد وصلوا إلى هذه المرحلة ، و لكن الخروج من هذا الوادى لم يتيسّر لهم . كالإمام **فخر الرازى** القائل بأن العلم من مقولة الإضافة . ولنا أن نسأل هذا الفاضل عن الارتباط بين العالم و المعلوم . فنقول : ألك علم بنفسك ، أم لا ؟ و هنا يدرك أن العلم ليس من مقولة الإضافة ، لأن الرابطة منعدمة بين الشيء و نفسه . فلو سئل ، ألك علم بالمجهولات المطلقة ، أم لا ؟ لوقف هنا ، حتى لقد اعترف بنفسه قال : **لست أفتي ان العلم من أى مقولة ان لم يكن من مقولة الاضافة .**

كما أن جماعة من المتقدمين من بينهم **أرسطو** تقول : **ان العلم من مقولة الكيف النفساني**، فالنفس أيضا لها كيف ، وهذا الكيف النفسانى هو العلم . و في جوابه نقول، أهذا الكيف النفسانى موجود بالنسبة للمجهولات المطلقة ، أم لا؟ فإن قال ، إنّ الكيف يتطلّب الصورة ، كما يلزم وجود الصورة عندما يتعقل وجود شيء في الخارج ، الأمر الذى من أجله عرّفوا العلم بأنه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل . عندئذ نسأل ؛ مما قولكم في العلم بالمجهولات مع أنها ليس لها صورة؟! كما لا يجوز انكار العلم بالكليات ، كالعلم بالجنس و الفصل و النوع ، و العلم بالكليات ليس له صورة في النفس . فالانسان مثلا، لا يمكن أن يأخذ صورة في النفس . فنحن نعلم أنه كلّى ينطبق على الكثيرين . و على أى شيء في العقل تنطبق الصورة الكلية للإنسان ؟ وما هو طوله

يا ترى ؟ أ إذا كان الانسان ذرعاً واحدا ، لا يكون ذو الذرعين إنسانا ؟ ! . أم اذا كان ذرعين ، لا يعدُّ ذو الذرع الواحدفي حساب البشر ؟ ! . ثم يده . . . ماحجمها ؟ . إذاً ، فالصورةالحاصلة من الاشياء لدى العقل ليست علما بحقيقتها ، لأن لدينا علما بأشياء على حين ليس لها صورة في العقل . وعليه ، فهى ليست طرقالعلم أو وسائله ، ولا نستطيع اكتساب الافاضات العلمية عن طرقها . و بناءً عليه ، ما هو العلم و إينَّت حقيقته ؟ .

انّ حقيقة العلم ليس لها سنخ الاطبيعة النور : فالعلم نور و النور علم وكلاهما من سنخ الكشف وجنس الظهور . فلورجعنا إلى ماوراء الوجود و الكون ، لرأينا أنالنور بدوره ليس شيئا آخر . هذا لأن الماهيات الممكنة فيدارالفناء والعدم منطمسة في نوع من الظلمة وحالة عميقة من الغموض . فاذا أضيء مشعل الوجود في معاقل ظلمة المعدومات ، تزول ظلمة المعدومات عن الماهيات . فالوجود إذاً هو نفس هذا الظهور . و عليه ، فالوجود و الكشف و الظهور والنور متحدة في المصداق . بمعنى أن لها حقيقة واحدة : و بدهىٌّ أن شخصا واحدا يقبل تعبيرات و مفاهيم مختلفة بالكمية و الاعتبار للجهات المتشتتة . كما لو أننا تنتزع من شيء كزيد مثلا ، أنه فوق الأرض و تحت السماء ، مخلوق لله ، معلوم له ، مرزوق . بمعنى أن كل هذه العناوين مرايا حقيقة واحدة . و عليه فالعلم نور على النحو الذى شاهدنا : من ان العلم ينير ماهيات الأشياء الظلمانية جنسا ، ويظهرها ، كما أن النور يمنح الظهور للأشياء الخارجية .

و لما كانت حقيقة النور و الظهور متحدة مع الوجود مصداق ، كانا واحدا في الحكم . و حيث يضع الوجود قدماً يضع العلم قدماً أيضا . و لما كان مقتدياً بالوجود ، كان كل مالدى الوجود من أحكام هى بعينها مالدى العلم . و حيث أن الوجود بسيط و

كل بسيط متقوم بفاعل و جاعل ، فالعلم متقوم بحقيقة فاعله و جاعله . و نعلم أن ، لاجاعل وجودىّ الاّ حضرة الحق ، ولا فاعل سوى الفيض المطلق ، لأن افاضة النور و إعطاء الوجود في هذا الكون لا يليقان الا بحضرة المعبود .

وهذا الثوب الجميل لايتزين بقامة إلاّمن القيوم المطلق مفيض الأنوار المعنوية. لذا، فليكن معلوما أن العلم مقوَّم بحضرة الوجوب . وأن علماً لايقوم بحضرة الوجوب، يكون خاليا من الاثار الوجودية . وكما أن الوجود يصل إلى نقطة ما بعدها إلاّ العدم، حيث لا تعود هناك آثار للوجود ، فان العلم أيضا قد تنزّل من مرتبة حضرة الوجوب حتى يصل الى آخر درجات الوجود ، يعنى آخر درجات العلم ، حيث يكون العلم و العدم كوجود الهيولى ، لايملك أى شيء آخر ، على أنه في الحقيقة ليس إلا العدم. مثل الهيولى ، اذ ينحصر اثرها من خط الوجود في نفس هذه الكمالات مع خلوها من كل نوع كمالى .

و هكذا رأينا أن العلم مجعول بجعل فاعلىّ وجوبىّ ، و الجعل الفاعلىّ الوجوبىّ يقتضى اثرين . أحدهما : محل يكون مورد إفاضات إلا شراقات العقلية الالهية ، وكيف ينبغى أن يكون هذا المورد والمحل . والثانى ، هوالملقىالالهى حسب الشرائط . ولقد شاهدنا أن حقيقة العلم توأملحقيقة الوجود في الحركة ، فحيثما وضع الوجود قد ما وضع العلم قدما ، حتى في الجمادات و النباتات و الحيوانات . و هذا يعني : أن كلّ اشياء العالم عالمة : و ليس لدينا أشياء غير عالمة . و عليه ، فكل عالم موجود و كل موجود عالم . و من هنا يتضح معنى « .... **و ان من شيء الا يسبح بحمده**[1] . . . » فلازم الحمد و التسبيح هو أن يعرفوا ، مسبّحاً له الصفات الثبوتية و

١ ــ س ١٧ ، ى ۴۶ : تسبح له السموات السبع والارض و من فيهن وان من شيء الا يسبح بحمده ، ولكن لا تفقهون تسبيحهم ، انه حليماً غفوراً .

الصفات السلبية . و عليه ، فجميع الأشياء تسبح لذات المعبود . فالتسبيح عبارة عن نفى الصفات النقصيّة التى تتنافي مع الكمال الوجوبى . و الخلاصة : أنّى وضع الوجود قدما ، وضع العلم قدما . و لكن ، أين محل الوجود ، و محل العلم أين ؟

كان المطلب هكذا: حقيقة العلم أين محلها ؟ ولماذا يجب ان يكون محل العلم أمراً غير مادى مبرّأ من جميع شؤون الجسم و الجسمانيات؟

هذا لأننا نعلم أن الجسم و المادة من رأسها الى أخمص قدمها مفعمة بالغيب ، فأجزاء الجسم كل منها غائب عن الآخر ، و لاخبر للكلّ عن الأجزاء أو الأجزاء عن الكل . فالمادة عن بكرة أبيها مستغرقة في البعد . و الغيب ميزان الجهل . و القرب ميزان العلم و قسطاس الحضور : فكلما اقتربنا من الأشياء . . سيّان كان قربا مكانيا أم زمانيا . . كنا بها أعلم ، و كلما ابتعدنا عن الأشياء مكانيا أو زمانيا از داد جهلنا بها . و لذا ، فالمحل الذى يلزم العلم ، لا يمكن أن يكون جسما ، و يجب أن يكون عارياً مبرّأً من كل نوع من الحركة و اللوازم المادية . و عليه ينبغى أن يكون محل الإفاضة النورية و الاشراقات العقلية ، ذاتيا ، مجردا عن الجسم و الجسمانية مبرّأً من لوازم المادة ، فيتحتم أن يكون محل العلم ذاتا مجردة . و بصدد هذه الحقيقة التى قدمنا قال الحكماء بقاعدة : **كل عاقل مجرد و كل مجرد عاقل** . و هذه القاعدة ثابتة محققة على لسانهم و على لسان الحكماء المشائيين كذلك . وبناءً عليه ، يجب القول بأن محل العلم مجرد و أن العلم النّورى لايقع في محل غير مجرد .

لقد انتهى بنا القول وأدّى الحديث إلى أن العلم ليس ما ينحصر بالصور الذهنية و النقوش المرآتية النفسانية ، و أن طرق تحصيلاته أيضا ليست المعلم البشرى أو المعلم الملكوتى الذى يعبّر عنه بقوة التفكر أو مطالعة الكتب ومصاحبة أرباب العلم والمدارسة

أو المباحثة و المناظرة مع أرباب الجدال . هذا لأن العلوم الحاصلة عن هذه الطرق لاتكفى للنفوذ إلى هويات الأشياء و تعيناتها .

و كما عرضنا آنفاً ، أننا لا نستطيع فهم ذاتيات نوع من الانواع فهماً كاملا ، الأمر الذى يضطرنا إلى اتخاذ وسيلة اخرى و سلوك طريق آخر . و قلت إنّ حقيقة العلم وطبيعته تنحصر في سنخ الوجود والنور . وأنّها من جنس الكشف و الظهور ولهذا كان سنخ النور بسيطا . و كل بسيط لاجنس له و لا فصل . و مادام لا جنس له و لا فصل ، فهو مشخص بالذات . وعليه ، فهو في هذه الحالة مانع لوقوع الشركة ، وليس له الا حقيقة واحدة لا اكثر . و تلحظ هذه الحقيقة على اعتبارين : فباعتبار ، أن مصداق النور هو العلم و الظهور و الكشف . و بالآخر ، التحقق الوجودى . فالمجرد و العلم و النور و الكشف و الظهور ، واحد بحسب المصداق ، متعدد بحسب المفاهيم .

أمّا عن محلّه و أين يكون ، فقد وصلنا الى ان محل النور و الافاضات يجب ان يكون مجردا من شوائب المادة و الجسم و الجسمانية ، لأن الغيبة مناط الجهل . كما ان القرب ميزان الحضور . والحضور يستلزم العلم . وعليه ، يتحتم ان يكون محل العلم ذاتا مجردة بحيث يكون مبرأً منزها عن لوازم المادة و مخالطة الحركة . و هذا المعنى نفسه هو ما نتعقله عن القاعدة ، **كل عاقل مجرد** . . . فالعلم لايوجد في غير المجرد . كما أن المجرد بدون علم لايكون مفاداً . وهذه القاعدة المبرهنة في موردها ، محل اتفاق راصدى الحقيقة ، سيان المشائى و الاشراقى ، فهما مشتركان في هذه القاعدة : من أن كل عاقل مجرد و كل مجرد عاقل . و أن العلم لا يوجد في غير المجرد . وأن المجرد أيضاً بدون علم لا يتحقق . و عليه ، فالحضور و العلم عين الذات المجردة . و المجرد عين حقيقة العلم . و كل بسيط متقوم ، و القاعدة هكذا أيضا .

و طبيعىٌ أنه لما كان الوجود بسيطا ، و محله مجردا ، نورانيا ، بعيد عن شوائب

المادة ، وجب أن يكون هذه المحل ذاتيا ، بحيث لا يكون محكوما باستعداد الحركة و لوازمها . و لذا ، فالوجود بسيط بجاعل و فاعل . و عليه ، فهو متقوّم بحضرة القيوم المطلق . فلا مفيض ولامعطى في دار الوجود إلا واجب الوجود فهو من يجب أن يعطى في محل التجرد و يسلب شوائب المادة . و لعل الآية المباركة تضمّن الاشارة الى هذه الحقيقة: « ... **ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور**[1] » فالكثرات موجبة الظلمة. و الظلمة مانعة العلم موجبة الخسران و البعد عن منبع النور . و عليه ، يتحتم فيض النور و العلم و وجود حضرة الواجب .

---

١ ــ س ٢٤ ، ى ٤٠ : او كظلمات فى بحر لجى يغشيه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض ، اذا اخرج يده لم يكد يريها و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور .

خلاصة القول :

أن العلم هو الوجود ؛ و النقوش و الكثرات ليست صورا مرآتية للنفس . و المعلم البشرى بدوره ليس وسيلة للعلم ، و لكن واجب الوجود هو المفيض . والمحل أيضا يجب أن يكون مجردا خاليا من الشوائب المادية . والمفيض هو حضرة الواجب . و هذا عين ماجاء من بيان في الحديث النبوى المعروف **«ليس العلم بكثرة التعلم، بل العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء . »** . و بناء عليه ، فان كانت باء بكثرة باء زائدة ، كانت الصيغة هكذا : ليس العلم كثرة التعلم . هذا لأن كل تعلّم يوجد في النفس صورة . و العلم لا يكون ا الصور النقوشية الحاصلة من كل تعلم .

و هذا دليل الفرض الأول من أن العلم ليس الصور الذهنية المنطبعة في النفس .

و إن كانت باء السّببيّة ، كانت الصيغة هكذا : ليس العلم بسبب كثرة التعلم . بمعنى أنه لا يحصل من كثرةالتعلم . ولهذا قال : **بل العلم نور** . فلاصورة له . ولذا لا يقبل الكثرة . فالكثرة موجبة الامتياز . و الامتياز موجب البينونة . و هنا لابينونة في البين . فالجاعلية نور حضرة الواجب . و هنا أيضا تنسب إلى الله ، لا إلى الرحمن والرحيم ، إلى جامع الكمالاتالنورية ، من لهجميع الصفات الثبوتية والسلبية ، مقتضى النور ، اول مرتبة الإعطاء و مرتبة الالهية . و إلّا فالذات في مقام الذات ليست شيئا آخر غير الهوية المجهولة . و من مرتبة الالهية يشرع الجعل و الإعطاء .

هذا ، و نعلم أن الإرادة الأزلية ليست عبثا . فالإرادة الواجبة لا تظهر بدون مصلحة في متعلق الإعطاء . فمتعلق الإعطاء له مصلحة و سابقة مناسبة على أساس الانعطافات السابقة الناشئة من الرياضات التي قامت بها هذه المادة من أجل الصقل و التجرد . و لأن هذه الذات قدارتاضت لخلع لوازم المادة ، فانإرادة الله تكون إعطاءه كل شيء بما يستحقه . و بناءً عليه ، فالافاضات والاشراقات و الإعطاء لاتتعلق بالمحل دون لياقة سابقة ، ماذا و الا فالإرادة الأزلية عبث او جزاف و الإعطاء بدون مناط ، و هذا محال بالبديهة العقلية و البرهان . و من نفس هذا الباب تأتي الشفاعة : فقبول الشفاعة بالنسبة للمحل و الشفيع و جهات الشفاعة ، كلها مبتناة علىالإرادة الأزلية و السّابقة .

و هذا غير ممكن في المادة . فما الشفيع وما المشفوع له بعد إفاضة النور في محل بدون مصلحة وبدون إعداد السابقة !! . وعليه ، فهذا ماقاله فيالحديث : « **بل العلم نور يقذفهالله في قلب من يشاء** » . كيف يشاء ، أيّ وقت يشاء ، و إنما له شرط ،

و بقبضة واحدة من سابقة تنشأ من رياضة ترد على المادة لصقل المحل المربوط .

و القلب أيضا عبارة عما يكون به قوام الشيء . فالحقيقة المجردة لكل شيء هى قوامه . و لهذا كانت له نسبة بالقلب من حيث أن محل النور ليس الجسمانيات . و لذا كان القلب محل الإضافة. وكما رأينا وسمعنا أوكما قرأنا ، فان القلب بين أعضاء البدن مظهر ظهور الحياة الحيوانية حيث اعتدل فيه الدم و تولّد فيه بخار شبيه بالدخان السماوى ، هذا البخار برزخ بين المادة الصرفة والمجرد الصرف . هذه الروح البخارية هى مناط حيوانية الحيوان و محرك الحيوانية وحامل الحيوانية . هذا البخار الروحى هو مظهر ظهور رشحة النفس الكلية ، لأن النفوس الجزئية رشحات النفس الكلية . و الرشحة التى تفاض من النفس الكلية غير قابلة للتعلق المباشر بمادة البدن ، لأن النفس مجردة تامة و الجسم مادى تام و ما بين هذين الاثنين مباينة صرفة . و لذا فهى غير قابلة للتعلق بالنفس . و عليه ، يجب أن يكون هناك برزخ بين المجرد و المادى على النحو الذى يجب ان تقرر به الرابطة بين الواجب والممكن . بناءً عليه ، فهناك بين مادة البدن والنفس المجردة التامة رابطة برزخية لا هى بمادية البدن ولا هى تصل الى تجرد النفس ؛ إنها هذه الروح البخارية هيالواسطة بين الجسم والنفس المجردة . و هذه الروح البخارية هى مظهر تعيّن النفس . و لهذا ، قال هو نور أقذفه في القلب . لأن القلب مظهر ذلك النور البخارى الذى هو مجلى ظهور النفس . كما قال أيضا **فى قلب من يشاء** . و لهذا ، فالقلب مادام واقعا في مجالس الاحساس و مضايق سواد الأوهام لن يقع مجلى للنور الالهى المقذوف . و ان يتجلّى فيه النور الذى يبدد الظلمات والجهالات . علىالعكس من القلب الذى خرج من دائرة الكدورات والرذائل النفسانية ، فان هذه الشهوات تزول منه ويبعد الأوساخ الهيولانية عن نفسه .

إن قلبا كهذا ، بحكم «**يوم تبدل الارض غير الارض**[1]..» تتغير أرض مزاجه و يتبدل مسرح استعداده و يقع في مورد أشعة سماوات الأرواح الأزلية والمشاعل الربانية. تسطع ألأنوار الالهية و تلمع من جبينه الناظر للحق . و يظهر مصدوقه آية الكتاب السماوى « .. **يسعى نورهم بين أيديهم**...[2]» و إنما على النحو الذى نعلم ؛ إن انه كما ينفذ النور الجسمى المادى في ظاهر الأشياء وأعماق الأجسام ينفذ النور الإلهى المقذوف أيضا في أعماق الأشياء ويحيط بهويات الوجودات و تعينات الأشياء .ويصبح مظهر **يا من لا تخفى عليه خافية** . و لا يبقى شيء مستورا أو خافيا عليه ، فيخترق شعائر الجزئيات والحجب السميكة بحسب مادة الزمان والمكان ، وينهل الضوابط العقلية والمعارف الحقة من منبع العلوم الإلهية . وعن هذا الطريق يطفىء نار الجهل ويسكن مرارة البعد عن ينابيع العلوم الحقيقية حتى يصل الى تلك الجوهرة الموجودة في الاشياء، ألا وهى الحقيقة الواجبة . هذا لأن الأشياء كلها ، لها ظاهر و باطن ، بحيث إذا عدنا الى الباطن لم يكن منا إلا الاعتكاف في باب الإله . و لهذا قال : **العبودية جوهرة كنهها الربوبية** . إن لما كان المجعول متقوّما بجاعل ، ومقوّما بالحقيقة القيومية ، كان المقوّم الحقيقى للممكنات هو حضرة الواجب . وجميع الأجسام تصل بحسب العمق إلى الجوهرة الإلهية . و هذا النور الإلهى يستطيع أن ينفذ في أعماق الموجودات . في هذا الموضوع . . . أى في طلوع هذا النور ، تتحقق ذاتيات الأشياء ، لأن العلم بالعلة حد

١ ــ س ١٤ ، ى ٤٩ : يوم تبدل الارض غير الارض و السموات و برزوا لله الواحد القهار .

٢ ــ س ٥٧ ، ى ١١ : يوم ترى المؤمنين و المؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم و بأيمانهم بشريكم اليوم جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها ، ذلك هو الفوز العظيم .

تام للمعلوم . و عليه . فالمعرِّف الحقيقي للممكنات بحسب الجنس و الفصل والذاتيات الوجودية ، يعني ، الفاعل و الجاعل هو اللهُ .

و العلم بأعماق الهويات هو بالذات ما حرّض عليه في الأخبار . بمعنى ، أنه يجب طلب العلم الذي يوصّلنا الى حضرة الواجب .كماقال، **العلم ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان** . فالعلم بالواجب مناط الخضوع لحضرة المعبود . . . و مادام المعبود لم يعرف كيف تمكن عبادته . . . هذه العبارة مرتبطة بأكابر ديننا ، فهم مشاعل هذه الأنوار الإلهية . و عليه ، يجب أن تكتسب هويات الأشياء بواسطة هذه الأنوار . و في هذه الحالة يكون تعيين الحدالتام لنوع ما ممكنا .

و مما تجدر الاشارة إليه ، أنه ، ليكن معلوما ، ان القذف يحتاج إلى قاذف و مقذوف إليه . فاللهُ القاذف . و قلب من يشاء مقذوف إليه . و يحتاج إلى قذف أيضا ، و القذف هو الإلقاء عن بعد . و الآن أين المقذوف ؟ .

نحن نعلم أن العلم يتحرك توأما مع الوجود . و العلم نور . و النور وجود . و الوجود بسيط . و بسيط و شخص وبساطة ، تمنع الشركة . و المنع من الشركة يلغى الجنسية و الفصلية . و عليه ، فللعلم اقتداء تام بالوجود . فكثرة نورانية ، و كثرة ظلمانية . فاما الكثرة النورانية : فبحسب قوس الصعود والنزول هكذا : درجةمنها عين الواجب. و درجة منها متحدة بأسمائه و صفاته . و هكذا مع الأنوار القاهرة و الأنوار العقلية و الأنوار الاسفهبدية حتى الهيولى الأولى . إذاً ، فالعلم أحياناً ، غيبة مطلقة مثل الوجود .

فيصل إلى حيث لا اسم ولا رسم ولا معرِّف ولا معرَّف . و كما أن الوجود مشهود من حيث التعينات ، فان العلم من حيث تعينات المراتب النازلة مشهود كذلك.

و عليه ، **... عالم الغيب و الشهادة ...** [1] يعنى، عالم بعلم ؛ ذاك العلم غيب وشهادة ، لا عالم بالغيب و عالم بالشهادة . بناء عليه ، فالعلم في الواجب واجب . و في الممكن ممكن . و في المادة مادى . كما قال :

الحكيم السبزوارى

علم و ان بدت له مراتب   فبعضها جواهر بل واجب

و إذا كان ذلك كذلك ، فان في وسعنا ان نعقد الصلح بين المحققين و الحكماء .

---

١ ــ س ٦٠ ، ى ٢٢ : هو الله الذى لا اله الا هو ، عالم الغيب والشهادة ، هو الرحمن الرحيم .

و اما عقيدتنا

نقول : إن تلك الفئة ممن قالوا إن العلم كيف ، قد رأوا مرتبة الكيف . و الأشخاص الذين ذهبوا الى الاضافة ، قدرأوا مرتبة الاضافة. على حين يرى آخر حقيقته العينية .

و هذا ما قلناه إن للعلم درجات تشكيكية . فالعلم هو نفس هذه الحقيقة التى تتنزّل الى مرتبة بحيث يقبل ضده . .

و من الممكن أحيانا أن يكون الجهل متعلق العلم ، كعلمنا بالمجهول المطلق والنفى المطلق و السلب البات ، بل وشريك البارى والثابت في الذهن ، واللاّثابت فيه .

و عليه وصلنا . بأن هذه الحقيقة ، يعنى، قاعدة **كل مجرد عاقل و كل عاقل**

مجرد صحيحة . وكل شيء من الأشياء له وجود مجرد نوری هو مناط الفعلية وقربته من حضرة الواجب . و هذه الانوار المفاضة هی المسماة بوجوه الحسان ، كما اشار اليها بعض اعاظم العرفاء بالله في بعض معارجهم القدوسية :

و سلافة في عهد آدم اخبرت　　　عن جنة المأوى حديثاً يسند
ان الحسان ثفلنها عن ريقة　　　كالمسك جادبها علينا الخرد

و سنبين لك فيما سيأتی ان هذه العلوم المقذوفة على القلوب المطهرة تحثها و تبعثها على الاعمال الظاهرة و الباطنية و هی الّتی ترفع الكلم الطيب الی المستوی الاعلى المبيّنة عليه في قوله تعالی « . . . **يرفع الله الذين آمنوا منكم و الذين اوتوا العلم درجات** [1]... »

---

١ ـ س ٥٩ ، ی ١٢ : يا ايها الذين آمنوا ، اذا قيل لكم تفسحوا فی المجالس فافسحوا يفسح الله لكم و اذا قيل انشزوا فانشزوا يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات ، والله بما تعملون خبير .

العلم فی لغة القرآن و الاخبار

وصل الكلام بنا في المقال السابق إلى أن الحقيقة **«كل مجرد عاقل وكل عاقل مجرد»** ، صحيحة. وأن كل شيء من الأشياء له وجود مجرد ؛ هو مناط فعليته و قربته من الواجب تعالى ؛ و هو حقيقته . وهنا يصل الدور إلى اتحاد العاقل والمعقول.

إن هذه القاعدة ،كما يظهر من كلام المحقق الطوسى ، محل الاتفاق بين المشائية، ماعدا الشيخ الرئيس؛ فانه يقول بأن أحد معاصرى فرفوريوس قدعارضه وأنكر القاعدة.

و عين عبارة أبى على سينا في هذا الباب على النحو الآتى :

«حكاية: وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس ، عمل فى العقل والمعقول كتابا يثنى عليه المشاؤون ؛ و هو حشف كله . و هم يعلمون من أنفسهم أنه لا يفهمونه ، ولا فرفوريوس نفسه . و قد ناقضه من اهل زمانه رجل . و ناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الاول . » (عن الاشارات)

و حتى يتضح المطلب تماما ، يجب مبدئيا أن نذكر بعض المواضيع :

أولا إذاقلنا ببطلان أن «الشيء الفلاني يكون فيوقت العلم متحدا مع النفس» ، لايمكن لأحد أن يدعى هذا المعنى . ولكننا نعلم أن فيالذهن صورة من هذا الشيء . تلك الصورة حاصلة منشيء حقيقته والنفس واحدة .كما يجب إثبات هاتين المقدمتين: إحداهما ، أن حقيقة شيء عبارة عن صورته . و الأخرى : أن صورته العلمية متحدة مع النفس .

لقد انتهى الحديث إلى أن العلم حقيقة نورية ، وأن ذات العلم تتضمن الكشف والظهور ، و أن هذه الحقيقة تتطابق مع الوجود . و قد مرّ علينا مقدار من الأحكام المشتركة بين الوجود و العلم . و ذلك بأن كلاّ من العلم و الوجود بسيط الحقيقة ، و أن المطالب متحدة فيالاثنين ؛ بمعنى أنهكما أن **«ما هو»** و **«لم هو»** و **«هل هو»** متحدة فيالوجود ، فهى فيالعلم كذلك و **«ماهو»** و **«لم هو»** و **« هل هو »** متحدة فيه أيضا . و كما أن الوجود متقوّم في كل المراحل بالواجب تعالى ، فالعلم كذلك متقوّم في جميع المراحل بمبدأ المبادىء تعالى .

إن أحد الأحكام المشتركة هو ، أن جميع براهين إثبات الواجب المطلق تجرى عينا على العلم . فكما أن واجب الوجود موجود في دارالوجود بحكم الأدلة القطعية، فان هناك علما واجبا متقررا متحققا في سلسلة العلوم . و بعبارة أخرى ، لما كانت سلسلة الممكنات لا محالة تنتهى بواجب الوجود ، كان لا مندوحة من وجوب انتهاء العلوم الواقعة في سلسلة الممكنات بعلم ، يكون ذلك العلم بالذات ، واجباً ، لاعلم الواجب .

و في هذه الحالة ، يجب ألّا يتطرق لزوم تعدد القدماء و تعدد الأزليات إلى الذهن ؛ فالتعدد في المفهوم لا في المصداق .

أما طرق إثبات الواجب فكثيرة : هناك **طريقة المتكلمين و طريقة الحكماء و طريقة العرفاء وطريقة الرياضيين والطبيعيين**. وجميع هذه الأدلة جارية في باب العلم.

فالمتكلم مثلا ، يثبت الواجب عن طريق الحدوث ، على هذا النحو من ، أن زيدا مثلا حادث . والحادث محتاج إلى علة ؛ فمناط الحاجة عنده هو الحدوث والامكان و علته إما حادث آخر مثله محتاج إلى علة أخرى . . و هكذا . . ؛ فهو مضطر إلى الوصول إلى الواجب أو الانتهاء إلى اللانهاية ، و إما زيد محتاج إلى عمرو ، عمرو أيضاً محتاج إلى زيد مثلا . و المطلوب ثابت في الشق الأول . كما يلزم بطلان التسلسل في الحالة الثانية . و أما النوع الثالث فدور المحال . و لما كان بطلان الدور قائما على بطلان التسلسل ؛ فكل دور يشتمل على تسلسل ، أمكن القول بحتمية انتهاء سلسلة الحوادث بالواجب و إلّا فإنها تستلزم التسلسل المحال .

كانت هذه الطريقة المتكلمين في إثبات الواجب . و كما نشاهد ، فإنه يمكننا أجراء هذا الدليل عينا على العلم ، على هذا النحو من ، أن علم زيد لم يكن بالامس، و اليوم كائن ، و غدا لن يكون ، و عليه فهو حادث . هذا ، و من ناحية أخرى ، فإن علة أى شيء يجب أن تكون من سنخ ذلك الشيء بالذات . فوحدة السنخية حتمية في العلل و المعلولات .

فان لم توجد السنخية بين العلة و المعلول ، كان كل من الضدين و النقيضين علة للآخر . و عليه ، يجب ان تكون علة العلم الجزئى الحادث من سنخ العلم ؛ فالعلة و المعلول يجب ان يكونا من سنخ واحد ؛ والا للزم أن ترتفع سنخية هذه العلة والمعلول و ينسدّ طريق إثبات الصانع ؛ بل إن الأمان و الاطمئنان لير تفع من جميع البراهين مالم تتحد السنخية. وعلى هذا التقدير ، يمكن للشكل الأول ان ينتج ضدين او يفيد

نقيضين ؛ و هذا باطل بالبديهة العقلية . و على وجه العموم ، إذا لم يسلم برابطة بين العلة والمعلول ، لزم أن يكون كل من المتضادات : الحرارة و البرودة ، النور و الظلمة و غيرها علة الآخر ! ! فبناءً عليه ، يجب أن تكون علة العلم من سنخ العلم .

و أخيراً ، اذاكان العلم جزئياً و حادثا ، فعلته إما علم واجب اوعلم آخر جزئی حادث مثله . و في الحالة الأولى يحصل المطلوب . و في الشق الثانی يستلزم التسلسل المحال . و بناءً علىهذه السلسلة فالعلوم حوادث ولامندوحة من وجوب انتهائها بعلم، يكون هذا العلم في ذاته واجباً . و من هنا قال **المعلم الاول :**

لا بدلنا في دار الوجود من واجب الوجود و واجب العلم و واجب القدرة و واجب التكلم . . . . . الخ

و يمكننا عن طريق الحكماء الطبيعيين ايضاً أن نحصل على هذه النتيجة : فالحركة بما في ذلك المستقيمة و الدائرية ، لا محالة تستند الى محرك .

فان كان هذا المحرك واجبا ، ثبت المطلوب ؛ و الا للزم الدور و التسلسل . و كما هو مشاهد ، فإن هذا الطريق بالذات يتبع مع العلم . و ذلك بأن النفس تخرج تدريجيا من قوّة العمليات و تنال فعلية العلوم .

وعليه، فالنفس متحركة فيمراتب العلوم، ولامناص من لزوم محرك غير متحرك.

كما يمكنإثبات المطلوب عن طريق حركة الافلاك ايضاً . وذلك النحو التالی: إن حركة الأفلاك غيرطبيعية ؛ لأن حركتها دورية و دائرية ؛ و نحن نعلم أن الحركة الطبيعية لا يمكن أن تكون دائرية ؛ و الا للزم أن يكون مطلوب الطبيعة منفورها . و عليه فحركة الفلك نفسانية اختيارية . هذا ، و من جهة أخرى ، لايمكن القول بأن غاية حركة الفلك شهوية او غضبية ، اومن أجل إيصال النفع إلى عناصر مادون الفلك.

لأن الفلكيات منزهة مبرأة من هذا القبيل من الامور ،كما هو ثابت في محله . وعليه يجب أن تكون الغاية من حركة الفلك أمرا غير سنخ الأجسام ، بل مجرداً تاما . و يكون ذلك الأمر مجردا أو واجبا أو منتهيا بواجب ، و إلّا للزم التسلسل . و كما هو مشاهد ، فانهذه الطريقة بالذات تتبع في باب العلم . لأن حركة الفلك، وقد أستندت الى النفس الشاعرة ، لابدو أن تنتهى بواسطة العلم إلى غاية الحركة والتشبه بالمبادىء العالية .

بناءً على هذا، تكون علوم الأفلاك مستندة الى علم مجرد ، هذاالعلم إما واجب و إما منته بواجب . و أخيراً بعد اثبات النفس الشاعرة و القوة العاقلة للفلك ، فانهم يقولون: **ان النفس الفلكية ناقصة و تطلب كمالا فوق كمالها** . وعن هذا الطريق يثبتون الأنوار القاهرة . و لما كانت هى الأخرى ناقصة ، فانهم يثبتون على هذا إثبات الكمال المطلق. فيقولون : **انحركة الفلك تكون بواسطة التشبه بالعالى وشوق الوصول الى الكمال الواجب و الكمال المطلق .**

أما الالهيون فيقولون : إنه بمقتضى الحكم المحكم « **... أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد**[1] » يجب أن يكون الواجب شاهدا ودالا على الأشياء . و بناءً على هذا يجب إثبات الممكنات والموجودات المقيدة عن طريق الواجب تعالى . و يعرف هذا البرهان ببرهان الصديقين . و قد وردت الاشارة إلى هذا الطريق في دعاء عرفة«**متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الاثار هى التى توصل اليك عميت عين لا تراك . . .** الخ » .

١ ـــ س ٤١ ، ى ٥٤ : سنريهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ، او لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد .

فعليه ، يجب إثبات الموجودات ابتداءً من صرف الوجود بترتيب **الاشراف فالاشراف** . بمعنى الشروع من أعلى المراتب: من ذات الحق تعالى فالأسماء والصفات فالأنوار القاهرة العقلية فالنفوس الكلية فالأجسام العالية فالسافلة حتى تختتم بالهيولى الأولى .

و عليه ، يجب إثبات الاشياء جميعا من الحق تعالى ، لا الحق تعالى من الأشياء .

و لعل الجميع على علم بالخبر القائل : **اعرف الله بالله و الرسول بالرسالة و الولى بالولاية** . فبعد معرفة اللّٰه نتوصل الى مقام الرسول و من الرسول إلى الولاية المطلقة .

كما يمكننا أن نثبت من العلوم الجزئية بطريق البرهان الإنى و اللمى ، علما مطلقا واجبا أزليا مقوما للعلوم المقيدة الجزئية .

فهناك في عرف الحكماء برهان يعرف ببرهان الفصل و الوصل . و ميزان هذا البرهان ، هو ، أنه إذا حدث و كان شيء مركّبا من ضدين ، وجب أن يكون خاليا من هذين الضدين . مثلا : الجسم الذى اشترك السواد والبياض في تركيبه ، يجب ألا يكون في حد ذاته مالكا للسواد أو البياض . كما أن الجسم في حد ذاته يجب الا يكون متصلا و منفصلا . و الخلاصة : أن كل شيء مركب من أمرين ضدّين ، يجب ألّا يتحقق في مرتبته الذاتية أىّ من الأضداد حتى يقبل الأضداد فعليه ، بحكم هذا البرهان ، فالوجود الذى يتصف بصفات متضادة كالقدم و الحدوث ، الأول و الآخر ، الظاهر و الباطن ، المنتقم و الرحيم و غير ذلك ، لابد و أن لا تكون أىّ منها في حد ذاته ، و هكذا الحال مع العلم ، الذى يتصف بصفات الحدوث و القدم ، الكسبى و الذاتى ، الغيب و الشهادة ، يجب ألا يكون أىّ منها في حد ذات العلم . وعليه يظهر علم برزخىّ ،

أحيانا بعنوان الشهود و الظاهر و ما إلى ذلك . و أحيانا بعنوان الغيب و الباطن و ما إلى ذلك . و لما كان العلم البرزخى ليس له تحقق على حدة ، فقد أصبح حقيقة مثل الوجود و تحققه بتحقق طرفيه . فأحد أطرافه هو العلم الجزئى الهيولانى وأحدأطرافه هو العلم الكمالى . و كما أن للوجود تحولات ، للعلم أيضا تحولات . و أحد تحولات هو بروزه الظلى و طلوع الذهنى . فمثلا ، العلم بزيد في الذهن فرد من تحقق ذلك الجامع ، و ظهور من العلم المطلق . كما أن علم الواجب و الأنوار المجردة و النفوس القدسية جميعاً ظهورات نفس ذلك الجامع و تجلياته وشؤونه ، وتحقق البرزخ العلمى.

و بالجملة ، فكما أن الوجود من حيث هو بلا تعين ، غيب ، ولا يتصور اسم له ولارسم له ولاتجوزالإحاطة العقلية به ، فان الحال هكذا مع العلم ، الذى يسير قد ما بقدم مع الوجود . وعليه ، فالعلم من حيث هو بلا تعين ، غيب مطلق ، ولا ينحصر تحت إحاطة عقلية ، ولا يعقل اسم له ولا رسم . و قد أشار الحديث المروى في الكافي إلى هذا المعنى : **ان لله تعالى علماً مخزونا عنده لا يعلمه أحد من الملائكة و النبيين ولا يطلع عليه غيره** . هذه المرتبة من العلم ، لها مقابل يظهر بمرتبة التعين . ولما كان التعين مشهودا ، كان في الإمكان أن تقع هذه المرتبة تحت الإدراك العقلى والأفهام. و عليه ، فالعلم من جهة التعين مشهود مدرك ؛ بمعنى ، أن التعين مشهود بالذات و معروض هذا التعين مدرك بالعرض . و ربما أشار الحديث النبوى المعروف إلى هذه النقطة بالذات : «**لا تفكروا فى الله و تفكروا فى صفاته**» وعليه ، فالعلم من حيث التعين شهادة ؛ و من حيث هو غيب «**... عالم الغيب و الشهادة**[1] . . .» إشارة إلى

١ ــ س ٦٠ ، ى ٢٢ : هوالله الذى لا اله الا هو ، عالم الغيب و الشهادة ، هو الرحمن الرحيم .

هذا البيان . و كما قيل ، فان إحدى تحققات العلم ، هى الكسوة الذهنية و البروز الظلى . و النتيجة ، أننا إذا جعلنا تجلى العلم هذا ـ بالنسبة لأصل التقدير النفسانى و الذهنى ـ مورد الملاحظة ، نرى أنه موجود حقيقى ، و تحقق تام التطابق مع نفس الأمر . أما من جهة الحكاية و الجانب المرآتى والبيان عن حقيقة خارجية أيضا ، فهو مشهود من هذا الظهور الذهنى . كما يظهر من جهة الحكاية أن المحكى عنه لهذه الصورة الذهنية متحقق متقرر في كل ظروف الواقع وتمام مراتب نفس الأمر . وعليه، فإذا كان الجامع البرزخى للعلم قد تجلى بتمام تعيناته و أطرافه كما ظهر بالصورة الذهنية ، فإن مرآة الذهن في هذه الحالة تحكى عن جميع المراتب . و تتحقق مطابقة الذهن و الخارج .

و في حالة ما إذا اقتصر طلوع البرزخ على صورة ذهنية و بروز ظلى ، لا تحدث المطابقة الذهنية و الخارج ، و لن يوجد البيان الصحيح الحقيقى . و لو أن الذهن في هذا المورد أيضا يتصور المعلوم خارجيا ، و يظن أنه متحقق في الخارج أيضا . وبالجملة فان كل تصور عن طريق ملاحظة الصورة الذهنية والاثر الحاصل منها في النفس،صادق دائما و لا يتصف بالكذب أبدا . أما عن طريق ملاحظة جهة الحكاية ، فان الاتصاف بالصدق و الكذب في تلك الصورة العلمية الخارجية أو الموضوع المرتسم من حيث الأمر المتصور ، ظاهر . كما يحدث دائما أن يشاهد شبح من بعيد ، و نوقن أنه قطعة من الحجر، بينما هو في الواقع شجرة . فهذه الصورة الخارجية كاذبة دائما . و في هذا المورد يكون السلب و الايجاب صحيحين بنظرين .

بعد تصور هذه الحقيقة ، و التدبر في أطراف هذه القضية ، نقول : بديهى أن كل أمر عرضى ، يقتضى أن يتقرر موضوعه الحقيقى دون أن يكون هناك اقتضاء للزيادة على

تحقق ذلك الموضوع . فالعلم إذا تعلق بالحجر ، فانه يطلب تقرر ذاته و تحققها ؛ أى الحجر ، دون أن يكون هناك اقتضاء بالنسبة لتقرر الشجر فيه .

بعد معرفة الأمور المذكورة ، يتضح صدق القضية الآتية :

كلما ظهر العلم البرزخي بصورة غير مطابقة للخارج ، و تجلى بتعين خاص غير موافق لتجلى سائر النفسيات .

فقدتكون هذه الحالة تحدث أحيانا فيعلوم الأنبياء والأولياء ، وأحيانا في علوم الأفراد و أحيانا أخرى في علوم ضروب الملائكة من « **فالمدبرات أمرا**[1] » « **و الصافات صفا،فالزاجرات زجرا**[2]» وغيرها منالعلل السابقة علىالحوادث العنصرية و الكائنات الزمانية . ويجب ألّا يتوهّم أنهكيف يمكن ألا تكون علوم الانبياء مطابقة للواقع ، و هم الراسخون في العلم و خزّان العلوم الالهية و حملة الأنوار العقلية و الحقائق العينية؛ فقد سبق الذكر بأنه بحكم **لامؤثرفيالوجود الا الله، فلامؤثر في العلم الا الله** . وهذا لأن العلم و الوجود مشاركان ، و كل منهما في الحقيقة غير مفارق للاخر . فكما أن الوجود فيض الحق، فالعلم أيضا عطاؤه ؛ فهو يعطى أى إنسان أىنوعمن العلم.«**...ولايحيطونبشيءمنعلمهالابماشاء**[3]**...**» وعليه، فمن الممكن، بمقتضى مصالح و حكم ، أن يعطى الأنبياء و الأولياء و الملائكة علما غير مطابق

---

١ ــ س ٧٩ ، ى ٥

٢ ــ س ٣٧ ، ى ١ و ٢

٣ ــ س ٢ ، ى ٢٥٦ : الله لا اله الا هو الحى القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم ، له ما فى السموات و ما فى الارض ، من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه ، يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم ، ولا يحيطون بشيءٍ من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموات و الارض ، ولا يؤده حفظهما و هو العلى العظيم .

للخارج . فافاضة علم كهذا ، لاتحدث بدون فائدة و مصلحة ؛ بل، لقد كان طبق المصلحة و الحكمة أن تجلى العلم بتعيين غير مطابق للواقع ، بالنسبة لجميع الطوائف الثلاث المذكورة . و من الممكن أن نحدد الداعى لإفاضة العلم غير المطابق للفرق الثلاث بالامور التالية :

اولا : مصلحة ترجع إلى حفظ و صيانة الديانة و النواميس والشرائع الإلهية ، التى يعبّر عنها بنظام المجتمع .

ثانياً : فائدة و مصلحة من وجهة نظر الآحاد والأفراد ، وتعرف بالنظام الفردى و الشخصى .

ثالثاً: حكمة ومصلحة متعلقة بكلية عالم الأجسام من وجهة نظر النظام الكيانى أو النظام الجملى .

و بعد معرفة القضية العالية نقول:

إن لهذه الحقيقة بحسب الإضافة إلى كلٍّ

من الطوائف الثلاث، اسم مخصوص ، على هذا الترتيب : فهى بالنسبة إلى طائفة الأنبياء و الأولياء ، علم غير مطابق من وجهة نظر المصلحة الاجتماعية و توسم « **بالنسخ** » أما بقياس أفراد الناس و آحادهم ، فالعلم غير المطابق ، حيناً يسمى جهلا و غلطا ؛ و

ذلك فيما إذا ترتب على الجهل أثر في الخارج ؛ حتى ولو ترتب أثر ولم يكن الأثر محكما بحكم مخصوص في لسان الشرع . فإذا ترتب أثر بعنوان أحد الموضوعات الشرعية، وسم بالتّجرّي و الانقياد ؛ أو الملائمة و الندامة . كما يسمى بالنسبة للطائفة الثالثة مع العلل السابقة **« بالبداء »** . و من حيث إن إفاضة أى نوع من العلم تحدث من جانب الحق تعالى ، وجب أن يكون ملقى هذه العلوم غير المطابقة ، هو الحق تعالى . ولهذا نسبت الآية الى ذاته المقدسة **« مانسخ من آية أو ننسها نأت بخيرمنها[1]...»** و في الفقرة **« نأت بخير منها»** إشارة لطيفة إلى أن النسخ والبداء يكون طبقا للمصلحة و الحكمة ، لاعبثا أو جزافا . .

كان الكلام في صدد الاستشهاد بالروايات و الأخبار على حكمة قواعد العلم . و فيما يلى ، ما يستفاد من الأحاديث النبوية :

اولا: الحديث النبوى: **«ليس العلم بكثرة التعلم و انما هو نور يقذفه الله فى قلب من يريد أن يهديه »** . و مفاد هذا الحديث كما سبقت الإشارة ، هو ، أن العلم لا يحصل من الصور الحاصلة و النقوش المنطبقة الذهنية ، و كذلك ، فإن مصاحبة أرباب الفنون و مطالعة الكتب وتتبع آثار الفضلاء ، ليست علة موجودية العلم ؛ بل ، هى علة معدّة و سبب محرك لا أكثر .

فعليه ، فحقيقة العلم نور ؛ و النور وجود ؛ و الوجود متقوم بفاعل ؛ و جاعل الوجود هو الواجب تعالى . و عليه ، يكون مفيض العلم أيضاهو الحق تعالى . و محل هذا النور لا يمكن أن يكون أمرا ماديا جسمانيا ؛ بل ، يجب أن يكون محل الإفاضة مجردا و عاريا عن الجهات و اللوازم المادية حتى يقبل النور الإلهى . كما ولا بد أن

١ ــ س ٢ ، ى ١٠١ : ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها اومثلها ، الم تعلم ان الله على كل شيء قدير .

يكون هذا المجرد - حسب العناية الإلهية السابقة - موردا للإشراقات و الأنوار المعنوية ، لا جزافا أو بدون مناط . و عليه ، لا يمكن أن يكون قاذف الأنوارالعقلية و المعارف الحقة و راميها ، أمراً آخر أو موجوداً آخر غير الذات الأحدية ؛ أو أن يكون محل إشعاع هذه الأنوار محلا آخر غير القلب الذى لم يتلبس بالكدورات و القذارات الأخلاقية ، الذى صقل الصدأ الداخلى و الصفات الرذيلة ، و أصبح لوحه صقيلا ، ليتقبل هذه الإشراقات .

ثانياً:الحديث النبوى (قال النبى) ﷺ : « **من أخلص لله أربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه الى لسانه** » . و ما يلمع و يطلع من هذاالحديث النبوى هو أن كل من نفض غبار الغيرية و البينونة عن صفحة ذاته ، وطهر بيت وجوده المعمور من قذارات الهوى و الهوس و كدوراتهما ، وقفزخارجا من ربقة أخلاقأصحاب الطبيعة وملكات سكنة قرية الهيولى ، لابد منأن يتغيرمزاجه بحسن المزاج .وبالحكم المحكم « **يوم تبدل الارض غير الارض**[1] ... » ، يميل عرض طبيعته الىالاعتدال الحقيقى . و بحكم القاعدة المبرهنة « **كلما كان المزاج أعدل و الى الوحدة الحقيقية أميل كانت النفس الفائضة اليه من المبدأ الاول أكمل** » ، تنصقل مرآة نفسه . و في تلك المرآة تسطع و تلمع الانوار الإلهية الطالعة و الكوكب الدرى ، كوكب الاشراقات العقلية . و عليه ، يستفاد من هذا الخبر و الحديث النبوى السابق ، أن ابتداء العلوم الحقيقية في مشكوة قلب كل محل أصبح مجردا مبرّءاً من

---

١ — س ١٤ ، ى ٤٩ : يوم تبدل الارض غير الارض و السموات و برزوا لله الواحد القهار .

اللوازم المادية الظاهرة . و هذا ما ثبت ضمن القاعدة . أما صحة القاعدة أعلاه ، فقد ثبتت في محلها و إن كنا نشير إليها على سبيل اللّغة والنظر .

فنقول :

عند ما تمتزج العناصر و تختلط ، و يوجد الجماد و المعدن اللذان يؤثر كل منهما في الآخر و تنكسر صورة كل منها و يحدث الفعل و الانفعال على هذا النحو ، تتبدل الهيئة التركيبية بالهيئة الوحدانية ويكون أثر الوحدة الحاصلة ، هو حفظ الصورة النوعية و الآثار المخصوصة فقط ، دون أن تظهر آثار كمال آخر . و السبب في هذا النقص ، هو ذلك النقصان الكائن في حصول الوحدة التامة . و بعد الحركة في مراتب الكمال و مراحل الاستكمال ، يقال المرتبة النباتية ؛ فقد قوى سبب الوحده و من هنا ، يكون محل إفاضة النفس النباتية الكاملة ، التى علاوة على حفظ الصورة النوعية و الآثار الخاصة ، تكون القدرة على الجذب و الدفع و التوليد و الإنماء و الحس المنافى و المنافر و التبديل بالجنس و الازدياد في الأقطار و غير ذلك قد حصلت للنفس النباتية في هذه المرتبة .

فإذا تحركت من هذه المرتبة في المراتب الكمالية ، حتى وصلت الى المرتبة

الحيوانية ، نفخت فيها النفس الحيوانية ، التى يظهر فيها علاوة على الآثار النباتية أيضا مبدأ الحس و الحركة . و هذا بواسطة اشتداد القوة كنتيجة للوحدة في الحيوان ؛ فلم يعد هناك شيء من آثار المفردات التركيبية على وجه التقريب . فإذا وصل إلى مرتبة النفس الإنسانية ، تفاض عليه نفس أقوى فيظهر فيه مبدأ إدراك الكليات وسائر المبادىء الكمالية . كما يتحرك ايضا من هذه المرتبة من مراتب الوحدة ، حتى يصل إلى درجة **الوحدة الحقة الحقيقية الظلية** ؛ و هى ظل الوحدة الحقة الإلهية .

و بناءً على هذا الاعتبار ، يحتمل أن يكون الإخلاص أربعين يوما ، إشارة إلى مراتب الوحدة ، حتى درجة حصول الوحدة الحقّة . كما أن من الممكن النظر إلى العدد أربعين على اعتبار حصول الاعتدال الحقيقى في المزاج و انحراف الطبع في هذه المدة و تجارب الأطباء و امتحانات أرباب الرياضات و أصحاب السلوك ، شاهد قوى علي ذلك . و يمكننا حمل اعتبار الأربعين على معنى آخر ، و ذلك ، أن المراد من الصباح هو تبديل حال النقص الظلمانية بضياء الكمال وتنوره . هذا و يمكن تصور أربعة أنواع من النقص لكل من القوى الظاهرة و الباطنة :

١ ـ النقص فى الذات

٢ ـ النقص فى الصفات

٣ ـ النقص فى مقام الفعل

٤ ـ النقص فى مورد الاجتماع بالقوى الاخرى أو النقص النسبى و الاضافى .

فتكون جميعا أربعة أنواع من النقص ، يمكن تصورها للقوى العشر الظاهرة و الباطنة. و بناءً عليه ، فكل شخص يبعد هذه النقائص عن نفسه و يكمّل القوى بالكمالات

المترقبة ، يصبح مجلىً للإفاضات النورية و المعارف الإلهية . و كما أشير مرارا ، فإن ابتداء مظهر هذه الأنوار هو القلب . و لكن ، لما كانت هذه الاشراقات في أوج قوة اللمعان و شدته . و كان المحل أيضاً فيغاية قوة الشفافية بواسطة التجرد عناللوازم المادية ، لم تكن هناك مندوحة من أن تتخطى محل الأنوار أي القلب .

و تنعكس على اللسان :

ان الكلام لفى الفؤاد و انما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فاللسان ترجمانها . فتبرز مكنونات قلب كهذا ، و يبين بلسان القال ، الصور القلبية و الحقائق العقلية والمعارف الإلهية . بعد لسان الحال . وبديهى أن ما يأتى من جانب الحق متقوم بالذات الأقدس الواجب ، لا بموضوع ، ولا بمحل ، كما أنه لا ماهية له . و ما كان هكذا ، لا يجد للتصور إليه سبيلا ، ولا فتور إليه مساسا . و من هذه الوجهة تنفذ الأنوار الإلهية إلى أعماق الأشياء فلا تبقى موردا للجهل و الخفاء . و لما كانت له إضافة إشراقية مستقيمة الى حضرة الحق ، وقد أفيض بلا واسطة من ساحة القدس ، لن يكون عرضة للتغير و التجدد و الدثور و الهلاك و التصرم ؛ فهو مبرّأ من التقيد بالزمان و المكان . وبناءً على هذا ، تفيض الضوابط الكلية و القواعد العمومية الشاملة المحيطة ، من مقام القلب على اللسان . هذه الضوابط أصلها ثابت في العلم الأزلى الإلهى ، و فروعها في الأرواح العالية و الأشباح البشرية النازلة ، و واضح أن القواعد الكلية و الضوابط العقلية هى بالذات معنى الحكمة و المعرفة . و بالنتيجة ، بعد رفع نقائض القوى الظاهرة و الباطنة ، و تجريد القلب و تعريته من الرذائل ، يطلع فيه نور . و لشدة قوة النورية ، تجرى ينابيع الحكمة وقواعد المعرفة و الضوابط العقلية على اللسان . و هذه هى اللامعة النبوية المذكورة ، و عليه ، يستفاد

من هذا الحديث قاعدتان :

الأولى : إن النور الإلهى المقذوف ، شرط حصوله تصفية الباطن و التجلى بالفضائل .

الثانية : إن شدة ذلك النور تكون بصورة تقتضى انعكاسا من محل القذف على اللسان ، بل على تمام القوى . و ذكر اللسان من باب المثال لا لأنه منحصر .

و سنشير في الحديث النبوى القادم إلى انعكاس النور القلبى على اللسان .

انقسام العلم و خواص مراتبه

تحدثنا فيما سبق عن حقيقة العلم و اشتراكه مع الوجود . و ذكرنا بعضا من آثاره و مشاركاته ؛من بينها : اتحاد المطالب في باب العلم، مثل الوجود، و بساطة الحقيقة ، و أنه لا فاعل لحقيقة العلم إلا واجب الوجود ؛ على نحو امتناع تصوّر جاعلٍ لإفاضة الوجود سوى الواجب ، و كما أن الوجود منقسم إلى حدوث وقدم ، و شهادة و غيبة ، وسائر الصفات المتقابلة من الجوهر و العرض ؛ فإن العلم منقسم كذلك إلى هذه التقسيمات .

و نقول

إن إحدى مشاركات العلم مع الوجود ، هى ظهور العلم في ماهيات الأشياء ؛ على النحو الذى ، تظهر به حقيقة الوجود فيها . وكما أن الوجود ، في الجوهر جوهر ، و في العرض عرض ، و في المادة و الهيولى مادة و هيولى؛ فإن حقيقة العلم أيضا كذلك . و لهذا كان الوجود في المطيع ، إطاعة بصورتها و فعليتها ؛ و في العاصى يظهر بشكل العصيان . و هذان النّحوان للوجود ، هما مظهر اسم الهادى المضل . و هكذا ، فالعلم أيضا له مظاهر من نفس النوع ؛ يعنى : أنه يظهر في لباس المطيع ، و كسوة العاصى . وعليه ، فالعلم برزخ ؛ حيناً يستوجب الإضلال ، و حيناً يكون سبباً للهداية . و هذا،

يتوقّف على العلم ، في معركة الصراع و القتال بين جنود العقل و عساكر النفس ، و ما إذا كان سيحرك جيش الضلالة النفسانى ، و يهيىء له وسائل الغلبة على الجيش العقلانى أو بالعكس ، سيوفر أسباب القهر و النصر لجيش العقل .

و على هذا ، فإن ما اراه في الأخبار ، من مذمة علم أو مدحه ، إنما هو إشارة إلى العلم المضل ، و العلم الهادى . كما هو وارد في الأحاديث : **كل علم يدعوكم الى الدنيا ، ولا يدعوكم الى اختيار البعد عن دار الغرور ، جهل وضلالة. فان دعاكم العلم الى الاخرة، فهو حقيقة العلم** . و لهذا ، فان اتباع العلم ؛ الذى ، يدعو إلى لوازم المادة والشهوات ، اتباع لخطوات الشياطين . و هذا الظهور في مراتب الشيطنة ، أو مراتب الرحمة ، سواء للعلم أو الوجود ، يستوجب أن تظهر الأشياء ، بنفس تلك الآثار المتصورة في ماهياتها . فيظهر واحد في كسوة المطيع ؛ و يظهر واحد في كسوة العاصى ؛ بنفس الصورة التى يظهر بها الوجود فيهما الآنفين . ولما كان الوجود العاصى صادرا عن الحق تعالى ، فهو ظهور الجانب الكبريائى . فإن العلم العاصى ؛ يعنى العلم الذى ، هو مناط العصيان و الإطاعة ، منسوب كذلك إلى البارى تعالى . وقد أشير إلى هذا المعنى في الآية الكريمة« **و لنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم و الصابرين**[1] ... » و المقصود هو : أننا نمنح العلم و الوجود تنزّلا في مراتب الماهيات و الأعيان ، حتى يظهر علمنا بصورة ، هى ظهور الإطاعة في الخارج . و عليه، حتى نعلم المجاهدين ، يعنى : حتى يظهر المطيع بصورة الإطاعة و فعليتها . و بناءً عليه، يجب ألّا يتوهم إن نسبة علم كهذا إلى الحق تعالى ، تكون موجبا للنقص . بل ، لقد

---

١ ــ س ٤٧ ، ى ٣٤ : و لنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم و الصابرين و نبلو اخباركم .

أضيف العلم إلى هذه الحقيقة النورية . فمعطى العلم و الوجود ، هو . و كما يظهر الوجود في صورة العاصى ؛ يظهر العلم أيضا في صورة العاصى ؛ أو يبدوا في صورة الإطاعة.

إن حقيقة العلم لها خواص و آثار ؛ أشير إلى كل منها، بصورة متفرقة في الأحاديث:

أولا ـ صفة الحاملية : لأن العلم يتحمل المعلومات .

و لهذا فهو يقبل كل ما يرد عليه من الخارج ، بدون أي نوع من إباء أو امتناع .

و نسبته إلى الحقائق المعلومة ، مثل الماء الصافى ؛ بحيث ترد عليه الأجزاء الكدرة من الخارج فيتحد معها بدون امتناع . و عليه ، فقد اُبدع نور العلم في النفوس البشرية ؛ و هو يقبل الاتحاد مع كل ما أدخلناه عليه من الخارج من معلومات . و هذا ، أحد معانى اتحاد العقل و العاقل و المعقول . بناءً عليه ، فالعلم ، الذى هو عين النفس ، حاملٌ للمعلومات . ولا يلزم لولادة هذه المعقولات إلا مقدمات تكفل رفع حجب مشيمة الجهالة . و لعله أشير إلى هذا المعنى في الكلام العلوىّ الرفيع« **ليس العلم فى السماء فينزل اليكم ، ولا فى الارض فيخرج لكم ، و لكن العلم مجبول فى قلوبكم . تأدبوا بآداب الروحانيين يظهر لكم .** » و سوف نتعرض لشرح هذا الخبر فيما بعد .

ثانياً ـ من آثار العلم الإلهى ، عدم التضييع : فهو لا يسقط في أى مكان . فإذا رأى العلم ، في أى مكان يظهر فيه ،

أن محله قذر و فيه كدورة ، فإنه يرجع فوراً إلى منبعه الأصلى . ففى العلم خواص الاسترجاع و عدم التضييع . و لذا قال النبى ﷺ : **« أنا ألقى الكلمات الالهية على الجميع . فتبقى فى كل من يليق ، و ينساها كل من لا يليق »** . و لهذا السبب ، لم يدرك المنافقون و الكفار و العصاة الآيات التى ، كان يلقيها على الأصحاب في المسجد . وحتى لو انهم فهموها ، فقد كانت تمحّى من أذهانهم في الخارج. و عليه فمن خواص العلم عدم السقوط وعدم التضييع . ويجب أن يكون محله **طاهرا** . و هذه هى نفس الإشارة التى ، أشرنا إليها قبلا ، من أن محل إفاضة الأنوار لا يمكن أن يكون من سنخ الماديات ؛ و إنما يجب أن يكون مجردا ، و مبرأً من الكدورات النفسية و الخبائث القلبية .

ومن خواص العلم أيضاً ، مسألة النفوذ : بمعنى أن العلم نافذ في أعماق الأشياء . و لهذا ، فهو يدرك الأشياء كما هى . و من لوازم النفوذ ، الاطلاع على جميع أعراض الأشياء . و أحد الأعراض هو الأصوات . و عليه ، فهو يفهم جميع اللغات . هذا ، لأنه علم بالحقائق (على ما هى عليه من الأعراض و الجواهر) ؛ فيكتسب الاطلاع على كل جزء يرد عليه من الأعراض و الجواهر . و عليه يعرف الأصوات ، وخواص اللغات . و لهذا كان العلم الإلهى لا ينفك عن علم اللغات ، اللغات بما في ذلك لغات الطير ، و الحيوان و الإنسان ، أو ما لا صوت له كالصحارى و البرارى ، فهى أيضا لها أصوات معنوية ، و لهذا فإن الصحراء تدعوه أحيانا و يفهم الغرض من هذا الصوت ؛

فخاصية هذا النور هى النفوذ .

و من خواص **ذلك**[1] عدم الغرور فهو يعلم اللغات أيضا .

و من خواصه أيضا ، اتحاد الجهات ، فإذا طلع النور الإلهى تضوى أشعته من جميع النواحى . و لهذا كانت جميع الجهات في نظره سواء ، فكلّها أمام و قدام . ولهذا السببقال : **« انىاراكم من خلفى كما أراكم من أمامى »** . لقد طلع علىنور بحيث كل الجهات عندى سواء فهو لا يختص بجهة . فكل شخص يُقذف النور في قلبه و لمّا ينكشف الجهات ، ناقص . حتى إذا ما أصبحت الجهات جميعا بمنزلة جهة واحدة ، صار كاملا .

و إحدى خواص العلم و آثاره ، هى معرفة عواقب الأشياء . لأن العلم النافذ في أعماق الأشياء يوجب الاطلاع على أعراضها . و أحد الأعراض هو السير التكاملى للأعيان و حركتها الصعودية . و نعلم أن العواقب منحصرة في أمرين ، الأول ، هو الفناء في دار الآخرة ؛ كما هو وارد في حق الجمادات و الأجسام . « **يوم نطوى اسماء كطى السجل للكتب**[2] **...** » و « **... كل شىء هالك الاوجهه**[3] **...** » .

و الثانى ، هوالبقاء ؛ و هو بخصوص المكلفين .

و عليه ، فهو يعلم وقت الفناء و موضعه و أسبابه . كما يطلع على مقام الذوات

---

١ ــ التصريح بالمشار اليه هنا أفضل لعدم اللبس فما هو المشار اليه ؟ !

٢ ــ س ٢١ ، ى ١٠٥ : يوم نطوى السماءِ كطى السجل للكتب ، كما بدأنا اول خلق نعيده ، وعداً علينا ، انا كنا فاعلين .

٣ ــ س ٢٨ ، ى ٨٨ : ولا تدع مع الله الهاً آخر لا اله الاهو ، كل شىء هالك الا وجهه ، له الحكم و اليه ترجعون .

الباقية ؛ و لسان حاله يقول **« ... فريق فى الجنة و فريق فى السعير [1] »** .
و أخيرا يشاهد بعين العلم النافذ الإلهى ، قبلة كل توجه و كعبته .

و من خواص العلم المقذوف أيضاً ، الاطلاع على خواص الكونين من عناصر و مواليد ، و خواص القوى الفلكية . فتحصل المعرفة الكاملة بالعالم العلوى و السفلى ، و تركيب القوى و أمزجتها ، و شدة تراكيب السفليات و العلويات وضعفها .

كانت هذه خواص العلم و خواص النور . فقد عرضنا ، أن النور يلقى في القلب، بصورته البرزخية المجردة العالية ؛ التى ، لا تتقمص كسوة الحدوث . هذا ، و يجب التوجه إلى كيفية حصول العلم لنا . فقد قالوا إن العلم تابع للعالم . فإن كان العالم دنيويا ، فالعلم أيضا كذلك ؛ و إن كان أخرويا ، فالعلم أيضا يتبدل ، كالماء يتشكل في في كل نبات بشكله .

۱ ــ س ۴۲ ، ی ۶ : و كذلك اوحينا اليك قرآنا عربيا لتنذر ام القرى و من حولها و تنذر يوم الجمع لا ريب فيه ، فريق فى الجنة و فريق فى السعير .

الخلاصة:

أن انقسام العلوم يتوقف على الظهورات و النتائج المترتبة .

و هذا الذى عرضنا في باب العلم من الخواص و الآثار و اللوازم ، قد ورد في لغة الأخبار . و ها نحن نشير إلى جانب منه ، جاعلين مفادكل منها موردا للمطالعة .

كان الكلام عن استخراج قواعد العلم من لغةالأحاديث . و إحدى خواص العلم كما أشرنا سابقا ، أن العلم حقيقة مقولة بالتشكيك . يعنى ، أن له مراتب و درجات و مراحل متفاوتة ؛ تبدأ من أخس المراتب ، أى الإدراك الوهمى ، إلى مرحلة عين اليقين . و نعلم من الخارج ، البراهين القطعية على أن كل حقيقة تشكيكية لا محالة

تنتهى بالوجود . أو بعبارة أخرى ، أن مرجع المشككات بكليتها ، و ما بالذات لكل كليّ تشكيكى هو نفس حقيقة الوجود . و بناءً على هذا ، فالعلم و الوجود حقيقة واحدة ، متحدان في المصداق . و هذا ما يتضمنه الحديث النبوى المعروف : قال ﷺ

« العلم نور و ضياء يقذفه الله في قلوب أوليائه و أنطقه على لسانهم . »

فمن قوله نوروضياء نستفيد تشكيكية العلم . لأن إشراق أشعة النور من منبع الفيض ، إذا كان مستقيما ، وسم بالضياء ؛ و إذا كان منعكسا أو غير مستقيم ، يسمى نورا . و بعبارة أخرى فانهم يطلقون على النور الأصلى اسم الضياء ، و النور الكسبى المستفاد من الغير اسم النور . و لهذا السبب وردت الإشارة في الآية الكريمة « **هو الذى جعل الشمس ضياء و القمر نورا ...** [1] » فيستفاد من الآية الكريمة ، أن النور مرتبة ضعيفة من الضياء . و أن نور القمر كسبى ، و أنه يكتسبه من الشمس ، و أنه في حد ذاته ليس منبعا للنور . و عليه ، فللعلم مراتب ، و هو حقيقة تشكيكية . و من الممكن أيضا ، استخراج هذا المفاد من الرواية بطريق آخر على هذا النحو ؛ من أنه قال : « **يقذفه الله فى قلوب أوليائه** » .

و نعلم أن قلوب الأولياء متفاوتة مختلفة ؛ فبعضها متبوع و البعض الآخر تابع لها ، قسم أصيل و القسم الآخرفرع له ، بعض بصفة الولاية الموروثة عن البعض الآخر. و على وجه العموم ، فإن مراتب الأولياء تبدأ من الولاية الجزئية المقيدة ، و تنتهى بالولاية الكلية المطلقة المحمدية . و عليه ، فالنور المفاض على هذه القلوب ، لا محالة مختلف و ذو درجات ؛ و هو أخيرا تشكيكى . و لهذا الاعتبار ، فقد جعل إشراق النور

---

١ ــ س ١٠ ، ى ٦ : هو الذى جعل الشمس ضياء و القمر نوراً و قدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ، ما خلق الله ذلك الا بالحق ، يفصل الايات لقوم يعلمون .

و الضياء متعلقا بقلوب الأولياء .

و لما كانت قلوب الأولياء في غاية التجرد ، مبرأة من كل نوع من القذارة المادية؛ فإنه يستفاد من ذلك أن محل النور يجب أن يكون صقيلا شفافا منزها . و لما كان قاذفُ النور العلمي هو لفظ الجلالة « **الله** » ، لا اسم الرحمن و الرحيم أو غيرهما ؛ فإنه يُستكشف أن مَقذَف العلم هو مرتبة الأحدية والاسم الجامع، لا سائر المراتب .

و عليه ، هكذا تكون النتيجة ، أن : القاذف في نهاية التجرد ، و المقذف في غاية البعد عن الكثرات ، و المقذوف إليه في كمال الصفاء و الشفافية . و بسبب هذه الصيقلية ، ينعكس النور المفاد لا محالة من المحل على اللسان و هو ترجمان القلب . هذا ، في حالة ما إذا يعاد الضمير في (أنطقه) على لفظ الجلالة « **الله** » . أما إذا كان مرجع الضمير هو كلمة النور ، و هذا من الممكن باعتبار تكراره في (**أنطقه الله**) ، فإن نفس هذا النور ينطق على لسان الأولياء ، و يصبح النور ناطقا .

كان رأس المطلب هكذا : النور متقوم بفاعل وجوبي و مرتبة إلهية . و صفات الإله الذاتية ، عن ذاته . إذاً ، فالنور المنزل منه له تمام تلك الصفات الذاتية . وبناء عليه فالنور المقذوف في حد ذاته سميع و بصير و متكلم و ما إلى ذلك . و أما كونه قد علقه باللسان دون سائر القوى – في حالة أن النسبة إلى بقية المدارك و القوى صحيحة أيضا – فعلة الاسناد هي أن ناطقية ذلك النور على لسان الأولياء ظاهرة لجميع أفراد البشر ؛ بخلاف كون هذا النور سميعا و بصيرا ، مما لا يظهر بالنسبة لجميع الأفراد . بل إن أغلب الآحاد و الأفراد ، لا يقدرون على إدراك ذلك السمع و البصر . . وأخيرا يحسب في الحقيقة أن يقال : إن العلم نور وضياء يقذفه الله في قلوب أوليائه وأظهره على عامة حواسهم .

إن أن هذه الحواس ، تبرز فيها قوى أخرى في غاية التجرد و النورية . ولما كانت هذه الحواس جميعا تستنير بنور واحد ، فإن أثر الحواس جميعا ، يظهر من أى حسٍ منها. فتظهر من السامعة أثر اللاّمسة ، و اللاّمسة صفة الناطقة ، و الناطقة فعل الباصرة ، و بالجملة ، يتضح مقام ظهور الكثرة في الوحدة . وقد أشير إلى هذا القصد في الآية الكريمة **« يوم تشهد عليهم ألسنتهم و أيديهم و أرجلهم بما كانوا يعملون[1] . »** فشهادة اليد و الرجل ، هى ذلك الظهور للقوة الناطقة في حسِّ اللاّمسة .

و هكذا يفهم مما افيض علينا من منبع عرشى و فضلكته : أن مفاد هذا الحديث النبوى ، هو نفس مفاد الحديثين النبويين الأول و الثانى ؛ مع إشارةٍ لطيفة إلى أن العباد المقربين للحق ، و هم الأولياء و الكمّل من الأمة ، مورد قذف النور العلمى و الإشارات الإلهية ، و محل ذلك . و إشارةٍ إلى أن النور المقذوف ينعكس بواسطة شدة الضياء و قوة النّوريّة على سائر القوى ؛ التى ، تعتبر ترجمانات للمشهودات القلبية .

أما مفاد الحديث النبوى الرابع حيث يقول ﷺ **« من علم وعمل بما علم أورثه الله علم مالم يعلم»** فذلك أولا : أن العلم قد أسند مرة لأفراد البشر ، وأسند مرة أخرى إلى مقام الاسم الجامع الإلهى . و من هنا تحصل غاية الاستفادة في أن العلم حقيقة تشكيكية ، و أنه ذو درجات . ثانياً : أن العلم وسيلة الوصول إلى العمل. كما أن العمل يستلزم حصول علوم ؛ فالانسان قبل العمل ، لاتكون له الأهلية لإفاضة تلك العلوم . و عليه ، فالعلم من وجهٍ سبب العمل ، و من آخر نتيجة العمل و ثمرته . و بديهى أن العلم الحاصل من العمل يكون معرفة شهودية و رؤية عينية ومكاشفة خارجية. و هذا هو النور النازل من الحق على قلوب العباد الصالحين . و عليه يستفاد من هذا

---

١ ـ س ٢٤ ، ى ٢٥ .

الحديث النبوى ، قسمان من العلم : أحدهما مقسم التصور و التصديق والصور الحاصلة عن الأشياء في الذهن . و الآخر هو العلم الشهودى الخارج من هذا المقسم . و هذا الأخير هو نتيجة الأعمال الصالحة المتولدة عن القسم الأول . و هذا هو العلم الذى ورد في لغة الشرع من آيات و أخبار و كان مورد التحريص و الترغيب و الحث على تحصيله. و أخيرا ، فالنتيجة الهامة لهذا الحديث النبوى ، هى أن النور العلمى - و قاذفه الحقّ تعالى ، وقد أشير إليه في سائر الروايات - هو العلم الناتج عن العمل فهو ثمرة شجرة أعمال البشر ؛ لا أن يفاض بلا واسطة .

وأمّا الحديث النبوى الخامس حيث يقول صلى الله عليه وآله وسلم **« ما من عبد الا و لقلبه عينان ، و هما غيب يدرك بهما الغيب ، فاذا أراد الله بعبد خيرا ، فتح الله عيني قلبه ؛ فرأى ما هو غائب عن بصره »** فإنّ مايلوح ويظهر من هذا الحديث ، هو أن القوى الظاهرة الموجودة في منزل البدن الظلمانى و القرية الهيولانية ألخربة ، هى ظلال و أشعة و رشحات القوى المنطوية في حقيقة النفس الناطقة ؛ التى ، تظهر في مقام الشهود و بروز القلب المعنوى . و هذه القوى النفسانية ، هى شُعَل النور الإلهى و أشعته لحقيقة الروح الانسانية . و بديهى أن الروح خارج عن عالم المادة و النشأة الجسمانية ، خارج عن الزمان والمكان و توابعهما . و عليه ، فإن شؤون الروح ، يعنى القوى النفسانية ، و أشعة هذه القوى أيضا ، منزهة عن لوازم المادة والجسمانيات مبرأة منها . فالروح و جنودها إذن ليست من عالم الناسوت . بل هى غائبة عن هذا العالم . و عليه ، فهى لاتدرك إلا الموجودات الغائبة عن هذا العالم . أمّا النفس ، فهى لانغمارها في المادة منذ بدء الفطرة و حدوث ماديتها ، فإن أحكام الجسم تتغلّب عليها ، و تجرى عليها لوازم المادة . و عليه ، فهى لا تدرك الا الأمور المادية ؛ كما لوكانت منسلخة من

الفطرة الأصلية و الجوهرة العقلية ، ولا تستطيع إدراك ماوراء الأجسام . حتى إذا أراد الحق تعالى ألخير لعبده ، فتح عيني قلبه ؛ وهما عبارة عن القوة النظرية والعملية، على الخير المطلوب . فوصل من مقام قوة إدراك المجردات الغيبية إلى مقام فعلية الإدراك . و يتبدّل الضعف في رؤية المعنويات بالشدة . فيشاهد الحق في الخلق ، و الخلق في الحق ، دون أن يحتجب أحدهما بالآخر أو أن تنفك إحدى هاتين الرؤيتين عن الأخرى . و هذا هو الفتح المبين الّذى يقلب قلب العبد المؤمن بحيث يشاهد الأسماء الإلهية و المعارف الربانية و المجردات الغيبية . و بواسطة مشاهدة المجردات والأنوار الإلهية اللامعة ، ينسلخ من التوجه إلى الماديات و ينقطع عن الالتفات إلى الدنيويات؛ بل إن الأمر ليتجرّ رويدا رويدا إلى الانزجار من عالم الناسوت واللذائذ الطبيعية ، و ينعطف عن اتصال النفس بالبدن ، و يتوجه إلى قطع هذه العلاقة . و عليه ، فإن تفتح عيني القلب يؤدى إلى التجافى مع جميع شؤون العالم الجسمانى . و مادامت هذه الصفة لم تتحقق ، لا يمكن القول بأن القلب مفتوح العين . و هذا المعنى هو نفس ما أشير اليه في الحديث النبوى السادس حيث قال ﷺ **« ان النور اذا أدخل فى القلب انشرح و انفسح . قيل يا رسول الله ، هل لذلك علامة ؟ قال (ص) : نعم ، التجافى عن دار الغرور و الانابة الى دار الخلود و الاستعداد للموت قبل نزوله . »**

كان الكلام عن الأحكام الكلية للعلم في لغة الأخبار و الآيات ، و استخراج قواعد العلم من هذين المنبعين . وقد استخرجت بالفعل بعض القواعد من الروايات النبوية ، و اليك بعض ما يستخرج من الكلام العلوى الرفيع من قواعد أخرى .

ورد في إحدى خطب نهج البلاغة : **«ان من أحب عباد الله اليه عبداً أعانه الله على نفسه فاستشعر الحزن و تجلب الخوف فزهر مصباح الهدى فى قلبه » الى أن قال : « قد خلع سرابيل الشهوات و تخلى من الهموم الاهما واحدا انفرد به تخرج من صفة العمى ومشاركة أهل الهوى وصار من مفاتيح أبواب الهدى و مغاليق ابواب الردى قد أبصر بطريقه و سلك سبيله و عرف مناره و قطع غماره و استمسك من العرى بأوثقها و من الجبال بأتقنها فهو من اليقين على مثل ضوء الشمس . »**

و قال في كلام آخر : « **قد أضنى قلبه و أمات نفسه حتى دق جليله و لطف غليظه و برق له لامع كثير البرق فأبان له الطريق و سلك به السبيل و تدافعته الابواب الى باب السلامة و دار الاقامة و تثبتت رجلاه لطمأنينة بدنه فى قرار الامن و الراحة بما استعمل قلبه و أرضى به ربه » .**

و قال في كلام آخر : « **ليس العلم فى السماء فينزل اليكم ، و لا فى تخوم الارض فيخرج لكم ، و لكن العلم مجبول فى قلوبكم ، تأدبوا بآداب الروحانيين يظهر لكم » .**

من هذه الكلمات التامات تظهر القواعد التى أشير إليها سابقا و تلمع تماماً .

هذا ، مع التوجه إلى المقدمة الآتية .

مقدمة:

كم طرقنا الأسماع بأن الانسان نسخة جامعة و فهرست للكتاب الالهى الكبير. وقد استودعت فيه قبضة و حصة من كليات العالم. وعليه، فللإنسان سماوات وأرضين. و كانت الشياطين في البداية تصعد إلى السماوات، فتسترق السمع و تتعلم من العلوم و المعارف الموحاة المفاضة إلى النفوس السماوية، و تمزجها بالأوهام الشيطانية الباطلة ثم تنفثها في كهنتها و جنودها. حتى زمان ظهور النور المحمدى في القالب الجسمانى، و طلوع نوره البرزخى على السماوات بواسطة الأشعة الحادة التى أشرقت على أجسام

الأفلاك الشّفافة ، و انعكست من هناك ؛ طردوا من أطراف السماوات ، و سكنوا في الأرض ، يتصرفون في الأراضى إلى الكرّة الثانية ، ورجوعه ﷺ ، في ظهورالولاية الكلية المطلقة ، حيث يشرق ويلمع النورالكلى للحقيقة المحمدية ﷺ على الأفلاك و الأرضين . و إذّاك ، يتجلى سرّ **« الله نورالسماوات والارض ..»**[1] . هكذا الحال مع الانسان أيضاً ، فهوأنموذج العالم الكبير : له سماوات و أرضين ، و الأفلاك التسعة الإنسانية عبارة عن :

١ ـ العرش أو مقام الروح.

٢ ـ الكرسى أومقام القلب أوفلك الانجم لان الانوار العلمية و نجوم المعارف تطلع فى سماء القلب الانسانى ؛

٣ ـ فلك زحل أوالقوة العاقلة؛

۴ ـ فلك المشترى أو القوة العلامة ؛

۵ ـ فلك الشمس أو مقام الطبع؛

۶ ـ المريخ أو الواهمة ؛

٧ ـ الزهرة أو المتخيلة ؛

٨ ـ عطارد أوالمتفكرة ؛

٩ ـ فلك القمر أو القوة العمالة .

أمّا الأراضى الإنسانية السبع فعبارة عن ؛

١ ـ الجسد أو الصورة النوعية و باصطلاح آخر الجسم المقيد ؛

---

١ ــ س ٢۴ ، ى ٣۶ : الله نورالسموات والارض ، مثل نوره كمشكوة فيهامصباح ، المصباح فى زجاجة ، الزجاجة كانها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولاغربية يكاد زيتها يضيىء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدى الله لنوره من يشاء ، و يضرب الله الامثال للناس ، والله بكل شىء عليم .

٢ ـ الجسم المطلق ؛

٣ ـ العادة؛

٤ ـ الشهوة ؛

٥ ـ الغضب ؛

٦ ـ الكفر و النفاق و الالحاد و ما الى ذلك ؛

٧ ـ الشقاوة ؛

ففى بدء الفطرة ، تصعد الشياطين الإنسانية إلى سماوات وجوده ، و تحاول التعلم من علومها العالية ؛ و تخلطها و تخرجها بالأوهام و الخرافات ؛ و تطبقها على المقاصد الفاسدة ؛ وينفخون في روع أفراد البشر، ما يقال له حسب الاصطلاح (النفث في الروع). و يظن هذا العمل ، حتى يظهر نور العقل ـ **أى النبى الخاتم الباطنى** ـ فيطرد الشياطين و الأبالسة من سماوات وجوده ؛ فتسكن في أراضيه .

و حينئذ تشتغل بالفساد في أراضى الانسان السبع . و تكون نتيجة تصرف جنود الشيطان في هذا المقام ، هى الوسوسة في الأعمال والجوارح و العبادات ؛ دون أن تنال تصرفاتها من العقائد الصحيحة ، فهى ثمرة الأنوار العقلية . وهكذا حتى الكرة الثانية؛ حيث يكون الظهور التام للعقل ، المسمّى مقام (الفؤاد) ؛ فتطرد عموم أبالسة الأراضى، و يصبح جسد الانسان مشكوة يظهر منها مصباح العقل الكلى الطالع في زجاجة القلب، و كوكب الفؤاد الدرّى المتوقد من شجرة النفس الكلية المباركة . وهذه النفس الكلية ، لا هى مجردة و شرقية تامة ، ولا هى مادية و غربية صرفة ، بل برزخية ما بين هذى و تلك ؛ و إنما تكون مهيأة بحالة من الإمكان بحيث تكون مورد الإفاضات النّورية دون الاستعانة بالعقل . و عندئذ تصل ، بمصداق « **ألقى فى هويتها مثاله فأظهر عنها أفعاله** » إلى منصة البروز و الظهور .

فإذا تأملنا البيانات الواردة أعلاه . يتضح تماما ؛ أن الانسان واقع في ميدان الحرب و القتال بين قوات شيطان النفس الأمارة و القوات العقلية . فهو دائما يصرف الوقت في الصراع الدائر بين أتباع الرحمن و مردة الشيطان .

فإذا أعان الحق تعالى عبده المستعد ، في هذه الحرب و القتال ، حتى يتغلب معسكر العقل على معسكر النفس ، و تنهزم عمال الشرك و عساكر الغفلة من طريق سلوك السالك ، فإن هذه المقاتلة ستكون علة معدّة لاستشعار الانسان و التفاته إلى أن أيام عمره و ساعاته قد مضت في غفلة . وعليه يكون الحزن على مافات و صرف العمر فيما لا ينبغي ، موجباً للخوف من المجازاة و المكافأة الإلهية . و عن طريق هذا الخوف و الخشية يسطع في القلب نور يؤدى في النتيجة إلى الانسلاخ الكلى من أحكام القوة البهيمية الشهوية و السبعية الغضبية .

و ثمرة هذا الانسلاخ هى التخلص من تفرق الهموم الدنيوية ، و التوجه التام إلى هم السعادة البشرية ليس إلّا . فمن البديهى أن الخروج من أحكام الشهوات موجبٌ للتحرّز من محابس الماديات و مضايقها ، و أخيرا لإزالة صفة العمى الحقيقى . وعليه يكون مثل هذا السالك مصباحا للهداية ومصباحا لطريق المعرفة الفردية و الإجتماعية . هذا ، لأنه تمسّك من الحبال المعنوية للملكات الحميدة بأمتنها و أقومها ـ يعنى أنه تخلق بالأخلاق الإلهية ـ و قبض من العلم و العمل على الحبل المتين . وقد فرّع سيد الأولياء شدة العلم بناءً على علّية هذا الاستمساك وحصول نور الهداية وضيائها في القلب:

« فهو من اليقين على مثل ضوء الشمس » و هنا يظهر مصداق **« لو كشف الغطاء ماازددت يقينا » .**

و في العبارة الثانية البالغة حد الإعجاز من الكلام العلوى ، غير عن حقيقة

حصول العلم بلمعان البرق ، و عن شدته بكثرة اللمعان . كما أشار إلى أن الحقائق العلمية منطوية في جوهر النفس ، مجبولة فيها ؛ و لكن ظهورها متوقف على أن تتأدب النفس بآداب الروحانيين . و حقيقة التأدب ، هى انقطاع النفس عن العلائق المادية ، و اللذات الجسمانية ، حتى يظهر فيها سلطان الحقائق الأخروية ؛ أعم من أن يكون هذا القطع للعلائق قدتم بنحو اختيارى و إرادة ، أو بطريق الاضطرار ، الذى يكنى عنه بالموت الطبيعى .

نتيجة :

نستخلص من مجموع الأخبار و البيانات السابقة : أن العلم في لغة الآيات ، عبارة عن الشهود و الإدراك المتولد عن العمل . و يتحتم أن يكون موجبا للاقبال على الأخرويات و التوجه إلى العقليات ؛ حتى يمكن إطلاق كلمة العلم عليه ؛ فكما هو في اصطلاح أهل بيت العصمة : أن العلم الذى يكون سبب الاقبال عليه هو الأمور الدنيوية و الرغبة في النفسانيات ، يطلق عليه الجهل و الضلالة و الغواية ، حتّى ولو تحلّى صاحب هذا العلم بجميع الفنون الرسمية وتخصص فيها . وكما روى عن الامام الصادق عليه السلام

«طلبة العلم ثلاثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم : صنف يطلبه للجدل والمراء ،

و صنف يطلبه للاستطالة و الختل ، و صنف يطلبه للفقه و العقل . »

هذا ، و نعلم من طرف آخر ، **أن النفس لها ثلاث قوى : قوة نظرية ، و قوة شهوية (بهيمية) ، و قوة غضبية (سبعية) .** فإذا توجهت هذه القوى الثلاث نحو الوجه العقلانى ، بإعانة مبدأ المبادىء بعد المعركة الساحقة لعساكر الأبالسة ، فإن نتيجة القوة النظرية و العلم الناشيء عنها ، هى أنهار ستتوجه إلى جانب عقل شهود موجودات العالم الربوبى و الجبروت الأعلى . على حين تكون ثمرة شعبتى القوة العاملة هى شهود سكنة عالم الملكوت و الناسوت . ومن هذا ، ظهر أن العلم والمعلوم ، في باب العلم المتولد عن العمل ، متحدان ؛ قد عُبرّ في حديث التثليث - في الكافى :

محمد بن الحسن و على بن محمد عن سهل عن محمد بن عيسى عن الدهقان عن درستويه عن ابراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن موسى قال: دخل رسول الله (ص) المسجد فاذا جماعة قد أطافوا برجل فقال (ص) « ماهذا » فقيل علامة فقال (ص) « وما العلامة » فقالوا له أعلم الناس بأنساب العرب و وقايعها و أيام الجاهلية و الاشعار العربية . قال ، فقال النبى (ص) « ذلك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه » ثم قال النبى (ص) «انما العلم ثلثة : آية محكمة وفريضة عادلة و سنة قائمة و ماخلاهن فهو فضل.»

قد عُبرّ عن المعلوم بالعلم ؛ من حيث أن العلم منحصر في الإدراك ؛ فجعل مرغبا في الأخرويات موصلا إليها . ولهذا ، فقد نُفى العلم في اصطلاح الأخبار ، الامن العلوم الثلاثة المذكورة في الحديث ؛ لأن العلم لدى النبى الخاتم ﷺ هو ما كان الجهل به مضرا . و بديهى أن الجهل بالعلوم الأخرى و عدم معرفتها ، لا يضر بالآخرة أو الكمالات الأخروية . و من هنا ، بيّن العلم النافع المورث للسعادة في الحديث السابق و على وجه العموم ، فكلماكانت قوى النفس الثلاث ، منعطفة إلى الماديات منحرفة عن

التوجه العقلي ، ستكون باعثاً لجهالات ثلاث في مقابل أقسام العلم الثلاثة . وعليه سيكون الكفر و الشرك ، نتيجة للقوة النظرية النفسانية ؛ و يحصل الفساد و الشر و الشقاوة ، من الشعبتين العمليتين .

إن جميع هذه التصويرات كانت مبتناة على أن المراد من العلم ، هو ذلك الإدراك المتولد عن العمل بالذات . و كلما كان المراد من العلم هو الإدراك المولّد للعمل . الباعث على الفعل ، فإن العلوم الثلاثة تكون عبارة عن: **قواعد الحكمة و الفلسفيات بالنسبة للقوة النظرية ؛ و علم الاخلاق أو مبدأ العمل ، و علم الفقه أو كيفية العمل ، و العلوم الطبيعية** ، بالنسبة لشعبتي القوة العملية . لقد قال **المرحوم الفيض** في الوافي : الآية المحكمة ، اُصول العقائد . والفريضة العادلة ، علم الأخلاق . و السنة القائمة ـ أو بحسب بعض نسخ الكافي السنة المتبعة هي علم الفقه . ولكن أستاذ المتأخرين **العلامة الداماد** رحمه الله ، قد اعتبر أن أصول العقائد ، هي الآية المحكمة و سماها الفقه الأكبر . و الفريضة العادلة ، هي علم الحلال و الحرام بالذات و أطلق عليها الفقه الأصغر . و عدّ علم الأخلاق ، السنة القائمة . و عليه ، فقد اختلفا نظر هذين المحققين في تطبيق العلوم الثلاثة على فقرات حديث التثليث . هذا ، لأن أحدا منهما ، لم يتوجه إلى النكتة في أن : المراد من العلم في الحديث السالف أعلاه ، هو العلم المتولد عن العمل أو المولد له . كما لم يخطر ببال أي منهما ، أن يسأل عن سبب إطلاق العلم على المعلوم . أهو من حيث إن العلم مرآة للمعلوم حاكية عنه ؛ فهو في الحقيقة مورد توجه نفس هذه المعلومات ؟ أم أن ذلك كان لسبب آخر . فمن البديهي أن الآيات المحكمة من سنخ المعلوم ، لا العلم ؛ في حالة انها قد عرفت في حديث التثليث بعنوان العلم لا المعلوم . و كذلك الفريضة العادلة أو الأحكام الشرعية بما في

ذلك الفقه الأكبر و الأصغر، فانها من جنس المعلوم، لا العلم. و بناءً عليه، فتكون الآيات المحكمات وخاصة آيات الكتاب التكوينى علما؛ مبنىٌ على قاعدة اتحاد العلم و المعلوم و العقل و المعقول؛ التى، سبق بيانها بالتفصيل.

و بناءً عليه، فالحديث الشريف أحد الشواهد المبيّنة للقاعدة المذكورة. هذا في حاله ما إذا كان مرادنا من العلم، هو هذا العلم المتولد من العمل، أى مقام شهود الحقائق، لا مجرد الصور الحاصلة في الذهن. وعليه، فانهم يعدون العقل والموجودات الجبروتية آيات إلهية محكمات؛ لأنها ثابتة مبرأة من التغير و التقطع. و النفس و الموجودات الملكوتية فريضة عادلة: فأما كونها فريضة، فباعتبار قاعدة إمكان الأشرف؛ لأن الجسم لا يمكن أن يصدر بلافاصلة بعد وجود العقول؛ ولا مندوحة من وجوب موجود برزخى، يكون مشابها للعقول من طرف، مناسبا للماديات من الآخر، قد جرى فيضه من مبدأ المبادىء.

و أما كونها عادلة، فلأنها واقعة في حاق الوسط ما بين المجرد التام و المادى الصرف؛ فتتعدل حرارة التجرد و برودة المادية بواسطة النفس. و أما جميع القوى الطبيعية و ناموس الطبيعة و أسرارها و آثارها، فهى السنة المتبعة أو السنة القائمة؛ لأنّ الطبيعة الواحدة لاتكون مبدأً لأكثر من أثر واحد، ودائما مايصدر هذا القبيل من الأفعال عنها، مثل قوة الجذب و الدفع و ما إلى ذلك.

أما في حالة ما إذا كان المراد من العلم في الحديث المذكور، هو العلم المولد للعمل؛ فالآية المحكمة عبارة عن الحكمة و الفلسفة؛ باعتبار أن براهين هذه العلوم ثابتة متفقة مفيدة للقطع بالنتائج. و الفريضة العادلة هى علم الأخلاق؛ باعتبار أنه يعدّل ما بين إفراط القوى و الملكات النفسانية و تفريطها. و السنة المتبعة هى ذلك

الفقه ؛ الذى ، يبحث و يتكلم عن كيفية العمل بالذات ؛ و من البديهى أن الفقه في كل دين والأحكام العملية في كل شريعة الهية ، تعد السنة القائمة الجارية لتلك الديانة. كان هذا في حالة توجه العلم المولد للعمل إلى العقل و العالم الأعلى ؛ بحيث اعتبرت الفلسفة و الأخلاق و الفقه فقط علما . أما إذا توجه العلم الارتسامى إلى السفليات ، فإن العلوم الثلاثة المقابلة للعلوم المرقومة ، و التى عرفت بعنوان الجهالة ، فتكون عبارة عن : الإدراكات الكفرية و الغفلات و أنواع الشركة و غير ذلك .

فلو أولينا البيانات السابقة قليلا من التأمل ، لصدقنا تماما بأن في الإمكان استخراج اثنى عشر قسما من الحديث المذكور . ستة أقسام ممدوحة و ستة مذمومة . فأما تلك الممدوحة ، فثلاثة أقسام منها غير قابلة للاكتساب عن طريق التعليم و التعلم ، و هى الشهودى و الكشفى و العينى .

و بناءً عليه ، فلنتناول الأنواع الثلاثة الأخرى ، التى يمكن إدراكها عن طريق البحث ، و نتكلم حولها . بمعني أن نجعل الآية المحكمة و الفريضة العادلة و السنة القائمة موردا للتوجه عن طريق البحث و قواعد النظر ؛ و نلاحظ ما ورد في الأحاديث من البيان بخصوص كل منها .

العقل

في لغة الايات و الاخبار و اصطلاح الحكماء و العرفاء و تعبيرهم

يتضح مما سبق بيانه أن العلم في لغة الأحبار عبارة عن الإدراك ؛ إما شهوديا يجذب الانسان إلى الأخرويات و الصفات الفاضلة والأخلاق الحميدة كالرحمة و الكرم و الصدق و قول الحق و مناشدته و سائر المكارم الإلهية ، و يبعده عن الدنيويات و الرذائل الأخلاقية كالكذب و التهور و الخيانة وغير ذلك ؛ و إما ما يسمى في مقابل ذلك بالجهل و الضلالة و الغواية ، و يعنى إدراك الأمور التى تجذب الإنسان إلى العاديات .

و نقول : إن مبدأ هذا الإدراك و تلك القوة التى تكون في الإنسان سببا لهذا الشهود ، يعرف في لغة الأخبار و الآيات بالعقل . و يسمى ضده و مقابله بالشيطنة و النكر أو الجهل . و عليه ، ففى العالم الصغير الإنسانى قوتان تسمى إحداهما بالعقل و الأخرى بالجهل . و لكل من هاتين القوتين جهات مقررة يطلق عليها في لغة الأحاديث و الأئمة الأطهار جنود تلك القوة و عساكرها .

و نظير هاتين القوتين الإنسانيتين متحقق في العالم الكبير أيضا بعناوين وتعبيرات مختلفة، مثل **« عالم الارواح الطيبة و الخبيثة »** و **« عالم العقل و الطبع ،**

عالم الملائكة و الشياطين » أو « عالم الجن » و غيرها [1] **.**

و كما أشير فإن عقل العالم الكبير له بحسب الاعتبارات المختلفة أسامى متعددة تحكى جميعها عن حقيقة وجود واحدة . فمثلا يسمى عقلا لأنه بمنزلة عقال وقيد للوجود المطلق ؛ و يقال عنه الصادر الأول باعتباره أول أثر و معلول للحق تعالى ، لأن «أول من قرع باب الأحدية هو العقل » ؛ وعرفوه بالنور القاهر « لظهوره في نفسه ومظهريته لما دونه » ؛ وسموه « **العقل الكل** » باعتبار الاشتمال على الكليات الوسيعة والإحاطة بها ؛ و أطلقوا عليه « الروح » لأن حياة جميع الأشياء و الموجودات الممكنة قائمة به؛ و « القلم الأعلى » لأن نقوش الحقائق و المعارف ترسم بواسطته في أحوال النفوس الكلية . و على وجه الإجمال «**الكلمة الطيبة، كن الوجودية ، المشيئة المطلقة، الرحمة الواسعة ، الفيض المنبسط** » و غير ذلك . و كل منها باعتبار جهة من جهات العقل بدون اختلاف في المسميات بهذه الألفاظ .

هذا ، كما رُسم في بعض الأخبار بعنوان الاسم [2] . **ففي توحيد الصدوق**

١ــ لما كانت سلسلة مقالات الاستاذ مشتملة على مطالب فلسفية و عرفانية غامضة فسوف نقدم في المقالات الاتية شرحا للمشكلات وتبسيطالها على قدر الامكان فمقالات الاستاذ الكبير تتضمن التحقيقات الشيعية العالية .

٢ ــ لقد عبر فى الاخبار الواصلة من أهل العصمة و الطهارة عن التجلى الاول للحق بالارادة والمشيئة الفعلية . واطلق العرفاء على ذلك ، النفس الرحمانى و الحق المخلوق به و الحقيقة المحمدية و مرتبة الحقيقة الكلية العلوية فى مقام التنزل الخلقى . و يعرفون هذه الحقيقة بالصادر الاول عن الحق . و يقولون : ان أول تجلى الحق هو الوجود المنبسط . و اعتبر الحكماء أن التجلى الاول هو العقل الاول . وذهبت جماعة من الحكماء و العرفاء الاسلاميين الى الجمع بين هذين القولين . و سوف نبين هذه المسألة العرفانية الهامة فى المباحث القادمة

عن ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني باسناده عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « ان الله تعالى خلق اسماً بالحروف غيرمنعوت و باللفظغيرمنطق...»

و لمّا كان هذا الحديث مشكلا و مفصلا فسوف نعود إلى شرحه في المستقبل ، و ما كان الغرض إلا الاستشهاد على عنونة العقل بالاسم و الصفات الأخرى المثبتة للعقل في هذا الخبر و سائر الأخبار .

و يذكر العرفاء أيضا و الحكماء العقل بتعبيرات مختلفة . فمثلا يذكره العرفاء بعنوان **الحقيقة المحمدية** ، نظرا إلى أن العقل الأول متحد فيقوس النزول معءقل اكمل افراد البشر ، و هو عقل النبى الخاتم أومبدأ الفعليات الكمالية لأفراد الانسان، و هو العقل المحمدى صلى الله عليه وآله وسلم المتحد بعقل الإنسان الكبير في قوس الصعود .

وقد قال بالنسبة لهذا الاتحاد الصعودى و النزولى : « **أول ما خلق الله روحى بالعقل** » . و بواسطة هذا الاتحاد يصلمصدر الفعليات و الفيوضات الإلهية إلىالخلق عن طريق ذاته المقدسة . كما أن مرجع الأشياء و مآبها إلى ساحة القدس الواجب سوف يتم بوسيلة الفعلية المحمدية .

و لربما كانت هذه الجهة بالذات أحد معانى الشفاعة . فتتميم الناقص بواسطة الكامل و الإيصال إلى منبع الكمال الأصلى لا يتحقق إلا بطريقة اتحاد «**ما بالقوة**» بـ « **ما بالذات** » . و على وجه العموم فقد أشير إلى قوس الصعود و النزول هذا في الأحاديث بعنوان « **أقبل فأقبل و أدبر فأدبر .** » ؛ لأن العقل تنزل من مقامه الشامخ إلى مراتب الوجود بواسطة الخطاب التكوينى أقبل و أدبر و بدون تجاف مع مرتبته الخاصة يصعد في مراحل حتى يطيع الأمر بالرجوع و يعود إلى ساحة قدسذات الفاعل الوجوبى ، فيضع هذا الخطاب المستطاب موضع الإجراء في كل آن ؛ و لأن

حركة الوجود في مراتب «**دورية**» لا مستقيمة ؛ و إلا للزم أن تتناهى مراتب الكمال بالنسبة للواجب تعالى ، و هذا باطل بالبديهة .

و عليه فإقبال العقل إلى عالم الكثرات و إدباره من الناسوت إلى اللاهوت متحد بحسب الذات مختلف بالاعتبار . ولهذا السبب قُدِّمت «**أقبل**» على «**أدبر**» في مكان من الروايات و في مكان آخر «**أدبر**» . على أن هذا التقديم و التأخير لا يستلزم تفاوتا في المعنى و المقصود . و كذلك الحال بالنسبة لمتعلق الإدبار و الإقبال ، أعم من أن يكون الواجب تعالى : «**أقبل الى الله و أدبر عن الله**» ، أو تكون كثرة الأشياء و وحدتها هي المراد : «**أقبل على الكثرات وأدبر عن الكثرات**» ، فلا تفاوت في المعنى ؛ لأن الإقبال على الأشياء بحكم إطلاق الألوهية و إرسال الهوية إقبال على مقام الذات المقدس ؛ كما أن الإدبار عن الأشياء إقبال على الحق تعالى بوجه وإدبار عن مقام الذات بوجه ، بالحكم المحكم : «**لو دليتم الى الارض السابعة لهبطتم على الله**» .

لقد تخيل **العلامة الكاشاني** في الوافي تنافيا فيما بين الروايات من حيث التقديم و التأخير و من حيث متعلق الإقبال و الإدبار أيضا ، و ذهب إلى مقام الجمع ، فجمع جمعا لا يخلو من الإشكال . هذا ، وقد تذكر **ملا فضل الله** في حواشي الوافي . و إن كان الايراد المحشّى ليس واردا على صاحب الوافي .

و على كل ، فإنه لا يشاهد تعارض أو تناف بين أحاديث كتاب العقل ، حتى نذهب إلى مقام دفعه . إن استنطاق عقل العالم الكبير عبارة عن إظهار الكمالات المنطوية في ذات العقل بحسب الخارج ؛ فايجاد الموجودات المتأخرة عن العقل أو النفس والطبع و الجسم و الهيولى و الصور النوعية ، هو نفس ذلك النطق و إظهار منطويات العقل

الكمالية . أمّا استنطاق عقل النسخة الصغيرة الإنسانية فعبارة عن الحركة الاستكمالية أو الخروج من القوة إلى الفعل ؛ لأن إدراك القوة العاقلة الإنسانية دائما في اشتداد ، كما أن قوة الجهل دائمة السعي لترقية النفسانيات . و لهذا قسّم الحكماء العقل الصغير إلى المراتب الأربع المعروفة :

عقل هيولانى ، عقل بالملكة ، عقل بالفعل ، عقل بالمستفاد .

و لما كان العقل المعلول الأول و ظِلّ الوحدة الحقة كان غير قابل للتعقل و الارتسام الذهنى ؛ بل إن كلية الوجودات لا تكون قابلة للارتسام في الذهن . و من هنا فإنه في مقام التحديد والتعريف قد ذكّر بطريق الإشارة بآثار العقل و ذكر خواصه، و عن طريق بيان الصفات هدوا البشرية إلى هذه الجوهرة .

و عليه ، يجب ألّا يُعتبر هذا الاختلاف في الأوصاف و التفاوت في الخواص و الآثار دليلا على إختلاف الحقيقة ، أو تُتصوّر هذه العلائم جميعا للعقل الإنسانى ، أو أن تستخرج عدة أقسام للعقل من مجموع الأحاديث ؛ و إنما كل الجهات تحكى عن كمالات منطوية في العقل ؛ بحيث إن كل مجموعة من الصفات ثابتة و مقررة للعقل في مرحلة واحدة و لجلوة واحدة . وكما أشير ، فإن غالب هذه الصفات الواردة في الأخبار مولودة عن صفات أخرى و انها من شعب كمالات العقل الذاتية .

أما ما أشير اليه في الأخبار من صفات العقل فكما يلى :

اولا : الحياء والدين ، و هما بمثابة « **الاب** » و « **الام** » للصفات الفاضلة و مكارم الأخلاق ؛ بما في ذلك العقل الصاعد أو النازل . و بعبارة أخرى ، إن الحياء و الدين من اللوازم التى لا تنفك عن العقل الكامل للنسخة الصغيرة و الإنسان الكبير ؛ بحسب اصطلاح الأئمة الأطهار عليهم السلام كما ورد في الكافى :

عن علي ﷺ قال : « هبط جبرائيل على آدم ﷺ فقال : يا آدم اني أمرت أن اخبرك بواحدة من ثلاث فاخترها ودع اثنتين . فقال له آدم : وما الثلث ؟ قال : العقل و الحياء و الدين . فقال آدم : انى اخترت العقل . فقال جبرائيل للحياء و الدين : انصرفا و دعاه . فقالا : يا جبرائيل انا أمرنا أن نكون مع العقل حيث كان . قال جبرائيل : فشأنكما و عرج . » .

فعند ما يصبح العقل متوجها إلى إمكانه الذاتى و ماهيته ، لا يبدى إلّا العجز و القصور . فإذا جعل فعليته و كمال علته مورد النظر ، لايصدر عنه الّا التمامية ووجوب الإدراك ؛ فينفعل و يخجل من ذاته . . فهى إمكان . . و يغض طرف الحياء . و ما أن يظهر العجز و الخضوع للواجب ، إلّا و تظهرحقيقة العبادة فيه . فهذا الخضوع الجبلّى و العجز الفطرى ، هما حقيقة الديانة و روحها . و عليه ، لا يمكن للعقل أن ينفك عن الحياء و الديانة المعنوية . و لكن ، باعتبار أن الذاتى مقدم على العارضى ، وحياء العقل قد حصل بسبب توجهه إلى ماهيته الذاتية ، وخضوع عبادته قد ظهر بسبب توجهه إلى الوجود و هو عارض الذات ، فقد قدم الحياء على الدين في الرواية أعلاه . و بناءً عليه ، فالحياء ناشيء من الالتفات إلى العجز و القصور ، و الدين إظهار الخضوع و التذلل في مقابل العلة .

مماسبق بيانه يتضح تماما ، من لفظ الحياء و الدين اللذين يختصان بحسب الظاهر بعقل الإنسان الصغير ، أنه لا يمكن اعتبار هذا الحديث خاصا بالعقل الجزئي البشرى ، توهما لعدم إمكان نسبة الدين و الحياء للعقل الكل و الصادر الأول . كما أن كلمة آدم و لفظ جبرائيل ليسا دليلا على اختصاص هذين الوصفين بالعقل الجزئى ؛ لأن المراد من جبرائيل هو تلك الجهة من التولية الواجبة بالنسبة للعقل ، و المقصود من

آدم ، الذى علّمت له الأسماء كلها هو ذلك العقل . فالعقل مثل آدم أول مظهر الاسم الجامع « الله » الشامل لكل الأسماء [1] .

و هكذا ينتهى الكلام عن بيان الصفات و الجهات الكمالية المنطوية في العقل إلى أن الحياء و الدين من اللوازم غير المنفكة عن العقل .

ثانيا : من خواص العقل و آثاره العبادة الجنانيّة و الإطاعة الأركانية ، على وجه يصبح موجبا لحصول النتائج الأخروية و نيل النعم الجنانية ، و يكون باعثا للاتصال بعالم القدس و الملأ الأعلى قبل حلول الأجل . وقد وصف العقل في الكافى و عرف في بعض الأحاديث بهذا النعت و هذه الصفة بالذات . مثل :

احمد بن ادريس ـ رفعه الى أبى عبدالله (ع) ـ قال : « قلت له ما العقل ؟ قال : ما عبدبه الرحمن و اكتسب به الجنان . » قال : « قلت فالذى كان في معوية ؟ قال(ع) : تلك النكراء ، تلك الشيطنة وهي شبيهة بالعقل .».

و كما سبقت الإشارة فإن أول موجود أظهر الخضوع و الخشوع بواسطة الالتفات إلى الماهية الإمكانية و التوجه إلى القصور و العجز الذاتى بالنسبة إلى ذات العلة و الفاعل الوجوبى كان العقل الأول . و هذا الخضوع بالذات هو حقيقة العبادة . وعليه ، فأول عابد حقا في دار الوجود هو العقل . هذا ، و نحن نعلم من طرف آخر أن تحقق طرف من الإضافة دون الطرف الآخر محال و ممتنع . و عليه ، فالعقل العابد بالذات يلزم في مقابل المعبود بالذات . و بديهى أن لا يتصور معبود بالذات في عالم الوجود إلّا الواجب بالذات . و أخيرا . . لمّا كان الواجب ـ تعالى ـ معبودا بالذات ، فإن طرف

١ ـ ان جميع الاسماء الجزئية من سوادن اسم « الله » . و اسم « الله » يشتمل على جميع الاسماء .

إضافته ، العابد بالذات ضروری حتمی . و من هنا ، کان ما قيل ، من أن معبودية الواجب قد اکتسبت صورة الوقوع لذاتها بواسطة العقل ، صحيحا . إذلو لم يكن العقل لما تقرر العابد؛ ولو لم يوجد العابد لماتحقق المعبود . ولهذا السبب إيضاقال في الحديث السابق **« العقل ما عبدبه الرحمن »** ؛ بمعنى، أنالعقل هوذلك الشيء الذی تأخذ معبودية الرحمن صورتها الخارجية بواسطته .كما أن عابدية العقل تصبح حتمية الوقوع بواسطة معبودية الرحمن . و أخيراً جداً ، فإن عبادة العقل هذه و خضوعه الجبلی و خشوعه الفطری ستكون موجبا لجنة القرب و الاندكاك في جنان ذات الأحدية .

ثالثا : من صفات العقل أن الثواب و العقاب الإلهی يتفرع على مراتب العقل العبادی المشار إليها في الأمر الثانی . و قد صرح بهذه الصفة في الكافی .

عدة من اصحابنا عن ابی جعفر ؏ لما خلق الله العقل ، استنطقة ثم قال له: أقبل فأقبل ، ثم قال له : أدبر فأدبر ، ثم قال : و عزتی و جلالی ، ما خلقت خلقا احب الی منك ولا اكملتك الا فيمن احب اما انی بك آمر و بك انهی و بك اعاقب و بك اثيب . »

و جاء في نسخة أُخری ؛ **«اياك آمر و اياك انهی و اياك اعاقب و اياك اثيب .»**

محبة الحق للخلق و عكسه

و قد تبين سابقاً معنى إستنطاق العقل و إقباله و إدباره ، و يجب هنا أن نوجز البحث عن محبّة حضرة الحق بالنسبة إلى الأشياء ؛ و كذلك حبّ الأشياء و ودّهم بالنسبة الى المبدأ . و اليها اشار في كتابه العزيز« ... **و يحبهم و يحبونه...**[1]»

١ — س ٥ ، ى ٥٩ : يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم و يحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين ، يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، و الله واسع عليم .

اذ قد يتوهم أنّ المحبة غير متصورة و غير معقولة للحقّ ، و إن اسناد المحبّ و المحبة الى حضرة الحق نظير اسناد القرض الى الله في الآية الكريمة ، « **من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا ...**[1] » و كسائر الأمور التي لا يُعقل اسنادها الى الله ، الّا باعتبار المجاز في الإسناد أو المجاز في الكلمة بإعتبار الأشرف ؛ مثل الغضب و الفرح و الضحك و غيرهم . . .

۱ـ س ، ۲ ی ۲۴۶ : من ذا الذى يقرض الله قرضاً حسنا فيضاعفه‌له اضعافا كثيرة، والله يقبض ويبسط واليه ترجعون .

خلاصة القول:

حيث إن عدداً من العلماء أنكروا نسبة حقيقة المحبة ، فلابدّ؛ لنا أن نورد بياناً موجزاً في هذا الشأن ، حتى تتبين و تظهر حقيقة الحال .

إن ماهيات الأشياء الّتي سميّت في إصطلاح جماعة اعياناً ثابتة ، وفي تعبير البعض الآخر حقائق علمية ؛ و في لسان الشارع ذرارى آدم ، سواءً كانت الماهيات حقائق متبوعة أو حقائق تابعة ، فهى مجعولة بالعرض و متأخرة عن الوجود .

وكل من هذه الأعيان الثابتة مريد وطالب إلى حضرة الوجود مترتبة عليها الأحكام و الآثار وظهور لوازم نفسه ؛ كما أنّ الوجود كذلك طالب و مستدعى من الماهية الظهور بأحكام الماهيات و تلّون بلوازمها و آثارها .

فاذاً كل من الماهية و الوجود يطلب الإتصاف باحكام بعضهما ببعض ، كتقيد كل موضوع بمحموله و تقيد كل محمول بموضوع القضية .

و بالجملة ؛ إن هذه الإرادة و الطلب من جانب الوجود عبارة عن عناية من ممكن ذات غيب هوية إلى منصة الشهود و عرصة الظهور ، و إنّ منشأ هذه العناية و مبدأها من جهة هو اعيان ثابتة و من جهة أخرى حضرة الوجود و إن الغرض من هذه العناية هوأن تظهر وتتبلور احكام الوجود الخاصة مثل التقرر، التحقق، الإبتهاج، الإرادة ، التكلم ، العلم ، القدرة ، الوحدة ، الحب ، التشخص وغير ذلك فيالماهيات و الأعيان الثابتة . وأن تظهر احكام الماهية مثل الكلية، الجزئية، العموم، ألإطلاق، الضيق ، التقيد و غير ذلك ؛ في حضرة الوجود ، حتى يتجلى مجموع الأعيان الثابتة و الوجود بصورةجمعية الكل والشاملة لكل منالصنفين من الآثار والخواص والأحكام .

فإن وجودالحق فيعرصة التفصيل ومجالالنشر والتفريق يتجلىبصورة الظاهرية المطلقة ؛ كما أنّه في مقام الجمع و الإجمال و موطن اللّف و الإنطواء مستور تحت عنوان « يا باطن » و متطور و معروف تحت عنوان « ياخفى » .

إن هذه الإرادة الذاتية والإستدعاء الفطرى والطلب الجبلى سميت بالمحبة عند الراسخين في العلم . و لذلك إن المحبة عبارة عن ظهور احكام الذات وآثاره و خواصه فيحضرة الغير ، والإتصاف باحكام الغير ولوازمه ، والمحبة بظهور الأحكام هى بدورها منبعثة عن معروفية الأشياء لحضرة الحق .

و العلم الذاتى و العلم السابق على الأشياء و مطلوب ظهور حضرة الذات هى الهوية ، بصورة المعروفية المطلقة عند نهاية و ختم الوجود .كما أنهاكانت ظاهرة بصورة العالمية عند بداية أمر الوجود ، و بالعكس إن الأشياء في نهاية الأمر تظهر بصورة

العالمية ، كما أنها قد تجلت عندالبداية بعنوان المعروفية . و بديهى أنّ المحبة الأزلية تأخذ في التنزل في نشآت الوجود و مراتبه ، فإنّ لكل درجة من درجات الوجود محبّة جبلية لظهور احكام تلك المرتبة و خواصها و لوازم تلك النشأة .

وإن تطورات احكام النشآت عندما تأخذ في التنزل إلى المرتبة الأخيرة الهيولانية تظهر فيها آثار السعادة و الشقاوة و الكفر و النفاق و الإيمان و الهداية .

و بعد هذا البيان نقول: إنّه كلّما كانت الماهية وعين الشيء الثابتة اكثر قابلية لظهور احكام الوجود و الإتصاف بخصائصه ، تكون احبّ ؛ و إنّ رابطة المحبّة بين الوجود المطلق و بين ذلك الشيء ؛ تصبح اتم و اكمل .

و من ناحية أخرى نعلم إن الجوهر العلوى العقلى يكون اعلى المرائى و اجلى المظاهر صعوداً و نزولاً . و إن مظهر الاسم الاعظم هو « الله » .

و لذلك قد أشير في الحديث المذكور آنفا إلى هذه الحقيقة ، حيث يقول : **«ماخلقت خلقاً احب الى منك و لا اكملتك الا فيمن احب...»** و يتضح من هذا البيان بصورة جليه ؛ أن لكل من الأشياء و حضرة الحق محبة خاصة بالنسبة بعضهما لبعض .

و هذا المعنى محقق في الخارج في كمال المعقولية .

و بالجملة ؛ إن العين الثابتة كلّما استطاعت أن تأخذ احكام الوجود و تظهر خواصه و لوازمه قد زادت محبة الوجود بالنسبة الى نفسها ؛ لأن مجلاها و مرآها يكون اكثر لإظهار الوجود و احكامه فتزداد المحبة ، و كلما قلت أخذة المحبة الى النقصان ؛ و لذلك إن الأعراض الّتى تظهر بعض صفات الوجود بالنسبة، الى الجواهر الّتى هى اكثر من الأعراض، فمحبة حضرة الوجود بالأعراض والحقائق التابعة لها تكون اقل من الجواهر، و كذلك بالنسبة الى الجواهر المادية فهى اقلّ بالنسبة الى الجواهر المجردة النفسانية من

الجواهر المجردة العقلية ففي كل المراحل بحكم الكتاب المحكم المجيد التدويني **«و التفت الساق بالساق[1]»** ، إن ساق الوجود وساق الماهية يتعاكس كل منهما في الحكم، في الكتاب المجيد التكويني إيضا ؛ و تأخذ المحبة و المودة من الجانبين في الزيادة و النقصان .

و من ناحية أخرى قد أشرنا سابقا أن العقل الكلي في مقام النزول والطلوع من جيب الإنسان و الرجوع الى مراحل العالية يتجلى بكسوة المقام الرسالة الختمية . و تتحد روح مقام النبوة الخاتمة في مراحل الصعود مع مرتبة العقل ، و حيث إن العقل الكلي يعد احب الأعيان الثابتة ، فعقل حضرة الرسول الكريم الّذى متحد معه يكون احب الاعيان ؛ و لذلك جاء في الحديث الكساء و غيره . . **« ما خلقت سماء مبنية و لا ارضا مدحية . . . الا لمحبة هؤلاء الخمسة . . . »**

وسوف نبين سر نسبة المحبة الكاملة الى حضرات الخمسة الكلية . و كذلك إن سر تعريف وجود الرسول الكريم : **« رحمة للعالمين »** - عالم المادة وعالم المجردات- انما يرجع الى الّذى قلناه آنفاً .

هذا ؛ كان الكلام في العقل واطلاقاته، و بينا أن كلمة العقل تطلق الأمور التالية بطريق الإشتراك اللفظى أوالمعنوى :

١ ــ قوة ادراك الخير و الشر ، النفع و الضرر ، الحسن و القبح ، المصلحة و المفسدة و غيرها .

٢ ــ القوة الباعثة على القيام بالخير و الإجتناب عن الشر و إتيان الأفعال الحسنة و النافعة و ترك اضدادها ، و هل العقل بالمعنى الثانى هو نفس المرتبة العالية

---

١ ــ س ، ٧٥ ى ٢٩ .

للعقل بالمعنى الأول أو هو غير تلك الحقيقة ، فقد تضاربت فيه الأقوال و اختلفت فيه الآراء .

و لكن مما لا يعتريه الخلاف هو أنّ العلم بالخير غير القيام بالخير ، وكثيراً ما نرى أن إنساناً عالما بضرر بعض الأفعال ، فإنه مع ذلك يصرعلى مزاولة تلك الأفعال نحو شرب الخمر ، السرقة ، الخيانة ، التدخين ، و غيرها . .

بالجملة؛إن الإنسان مع الاعتراف بقبح الشيء فنراه مولعاً على القيام به، فمجرد العلم و الإدراك بالخير أو الشر لا يكفى في العمل بالأول و ترك الثانى ، فعلى هذا هناك قوة أخرى ضرورية للقيام بالعمل و إنجازه .

٣ ـ العقل قوة و ملكة تمكّن الانسان من أن ينظّم اموره الفردية ، و معيشته الشخصية ، و تسمى هذه القوة : العقل المعاشى و النظام الفردى و هو يقابل النظام الاجتماعى ، إذ الغرض من النظام الجماعى هوصيانة المجتمع المدنى لا المحافظة على حالة شخص واحد ، و تلك القوة التى تستطيع أن تتولى النظام الجماعى اذا كانت وهبية و غيبية تشكّل علم النبوة و اذا كانت كسبية و تعليمية تشكّل علم الحكومات و سياسة المدن .

و إن العقل المعاش الفردى اذاانتظم بطريقة توافق النظام الأخروى والنواميس الدينية يعدّ العقل الممدوح و اذا انتظمت على خلاف قوانين الشريعة يعدّ العقل المذموم و يسمى بالنكراء .

٤ ـ العقل هو مراتب استعداد النفس لاكتساب و جهات النظر و القرب منها و البعد عنها و بعبارة اخرى هو قوة تمكّن الانسان من ان ينتزع الصور من الأشياء وان يحدث التركيبات الخاصة بين تلك الصور واطلاق العقل، هذا هو نفس ما قسمه الحكماء

في كتاب النفس إلى أربع مراتب : **العقل الهيولانى،العقل بالملكة، العقل بالفعل العقل بالمستفاد .**

٥ ــ النفس الناطقة تسمّى عقلاً و حيث إنّ إثر النفس ادراك الكليات فجعلوا معنى العقل هذا مميّزالحيوان من الانسان و قد اتفق بالاجماع الفلاسفة و المتكلمون والاخباريّون على المعانىالخمسة التى ذكرناها إلى هنا للعقل ، وانّ الاختلاف الوحيد بينهم هوما أشرنا اليه آنفاً من أنّ معانى العقل هذه هى مراتب ظهور قوة واحدة أوقوى متعددة تختلف بعضها مع بعض بدون الإشتراك في الحقيقة و لكننا قد نبهنّا من غير مرة ان العقل الحقيقى التشكيكى ذات درجات متفاوتة من حيث القوة والضعف ، فيجوز أن نقول إنّ العقل مشترك معنوى بين المعانى المذكورة .

٦ ــ العقل هو الصادر الأول أوجوهرموجود فعلى تامّ مجرّد في الذات والفعل، و هذا المعنى للعقل هو ما أثبته الفلاسفة و انكره المتكلمون و الأخباريّون بالشدّة و يقولون إنه لم ترد اشارة الى موجود ، كهذا ؛ في الأحاديث بالتصريح اوبالتلويح و لم يرد ذكر عنه فيكلمات الائمة عليهم السلام بل ذهب بعض منهم مذهب الإفراط و اعتقدوا ان القول بوجود العقل الكلى و الصادر الاول كما يعتقده الحكماء، يستلزم انكارضروريات دين الإسلام الحنيف من قبيل تعدد القدماء وقدم العالم ؛ مع أنّ حدوث العالم موضع اتفاق جميع الاديان و الملل **و جزء الحادث ، حادث** ، و فضلاً عن ذلك إن وجوداً مجرداً سوى الواجب سبحانه تعالى قد نفى في الاحاديث نفياً صريحاً و لذلك ان عدداً من اخباريين الذين كانت لديهم نزعة السلم قالوا بصدد الصلح : ان طبقة من الحكماء كانوا من اصحاب ترويض النفس وقد صفت نفوسهم و تصقلت بسبب ترويض النفس ومن هذه الناحية قد انعكس في نفوسهم نور النّبى الكريم صلى الله عليه وآله وسلم بحيث زعموا بان هذه

الانوار شعاع موجودات مجردة مستقلة دون انوار نفوس الأنبياء و الأولياء بمعنى ان حضرات الأنبياء و الأولياء موجودات أخرى و حضرات العقول من‌سنخ‌آخر؛ بالجملة إن الحكماء بعد اشراق هذه الأنوار على نفوسهم قد تصدوا للاستدال على وجود تلك المجردات المجردة التامة و عدد آخر ، من المتكلمين قد أصلحو بين الفريقين بالصورة التالية : إن العقل جوهر مجرّد تام و لكنه حادث لأنه لايمكن ترك العقيدة بحدوث العالم و حدوث أجزائه لأنها موضع اتفاق الأديان و الملل جميعاً ، فعلى ذلك إنّ كل برهان يقام ضدحدوث العالم يعتبر مغالطة وسفسطة و يقولون لم ترد قرينةصريحة على وجود العقل الكلي في جميع روايات كتاب العقل الكافى و غيره بل هناك قرينة تثبت خلاف ذلك كالأمر و النهى و الثواب و العقاب و أنّ جميع التكاليف التى كلّف بها العقل لقرينة على أن المراد من العقل هو العقل الجزئى البشرى هذا ما قاله الجماعة بشأن نفى وجود العقل الكلى و اثباته و لكن كما أشرنا سابقا إن الخطاب المستطاب : « **أقبل** » هو نفسه لقرينة صريحة على أن العقل يجب أن يظهر في جلوة التفصيل و أن يرجع بمقتضى خطاب « **ادبر** » من حدّ الكثرة نحو موطن الوحدة الحقة الحقيقية و مقام الانطواء العقلى صاعداً حتى ينتهى إلى مقام أحدية الذات . فعلى ذلك يأخذ في التنزل عند جلوة القوس النزولى حتى مقام العقل الهيولانى ، كما أنه قد طلع عند القوس الصعودى في صورة محمّدية ﷺ و يتصاعد حتى مرتبة « **قاب قوسين** [1] » الاحدية والالوهية اومرحلة «**أوأدنى** [2]» هويةالذات وبسبب اطلاق العقل و ارساله الذاتى قد وقع الخلط في احكامه كما أنّ اطلاق مقام الألوهية و حقيقتها الارسالية قد أدّى إلي القول بالحلول و الاتحاد و الإلحاد و تجسّم الحق ، وقد تبيّن مما

۱ و ۲ ، س ۵۳ ، ی ۹ : فكان قاب قوسين أو أدنى .

ذكرنا ان للعقل صعوداً و نزولاً في المراتب و يظهر في كل درجة من مراحل الوجود آثار تلك المرحلة وتتصف هى نفسها بتلك الاحكام ،فعلى ذلك ان كل واحدمن الاحاديث و الروايات يعنى مرتبة مخصوصة من المراتب النازلة و الصاعدة للحقيقة العقلية ويثبت لكل مرتبة عدة من اللوازم و الخواص دون أن يدل اختلاف الآثار على اختلاف المؤثرات و تعدد الملزومات .

تبصرة :

إن الحكماء يثبتون الصادر الأول أو العقل الأول ، الذى يعرف في اصطلاح الإشراق بالنور الأقرب بمقدمتين ؛ إحداهما نظرية و الأخرى بديهية .

فأما المقدمة الأولى فهى ، وجوب كمال السنخية بين العلة و المعلول و لزومها؛ لأن السنخية بين العلة المفيضة للوجود و المعلول المفاض ، ولو أنها على نحو الشىء و الفىء ، إلّا أنها معتبرة .

و أما المقدمة الثانية فهى ، قضية الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .

و بمقتضى هاتين المقدمتين ، يجب أن يصدر من حضرة مبدأ المبادىء أمر واحد من جميع الجهات ؛ لأن الحق تعالى بسيط الذات . و الآن !! يمكن أن يكون هذا الواحد الذى صدر هو العقل ، ويحتمل أن يكون النفس أو العرض أوالصورة النوعية

أو الهيولى . و لكننا نعلم أن جميع الأنواع الأخرى غير العقل، لها نوع من الاحتياج إلى المادة، أو الاحتياج إلى صورها الملازمة؛ فهى إذن ليست بسيطة ولا واحدة. و بناءً عليه يكون العقل هو الصادر الأول . كما يجب ألّا يتوهم أن إيجاد العقل يستلزم التعطيل بالنسبة لفاعلية حضرة الحق . هذا لأن قاعدة أخرى ، هى إيضا برهان في محلها ، تتكفل برفع هذا التوهم ؛ و هذه القاعدة هى **« بسيط الحقيقة كل الاشياء التى دونها »** و مفادها هكذا : إن كل شيء بسيط يكون في حاق ذاته الوجودية **(لا فى مرتبة الماهية)** بسيطة الحقيقة ، يكون متضمنا و حاويا كمالات مادونه . وعليه ، فبواسطة إيجاد العقل صدرت جميع الأشياء من مبدأ المبادىء ؛ كما ينطق بهذا مفاد قضية **« لا مؤثر فى الوجود الا الله »** .

و بناءً على هذا ، فإن إيجاد العقل لا يستلزم التعطيل في فاعلية الحق بل إنه بإيجاد عقل الكثرات الوجودية توجد دفعة إلهية . ومن جهة مفاد قاعدة بسيط الحقيقة يقولون ، إن القوى النفسانية و اعمال القوى بما في ذلك الظاهرية والباطنية وكمالاتها موجودة في النفس بوجود وحدانى بسيط . وقد بُيّنت قاعدة بسيط الحقيقة في أحاديث العقل أيضا بطور صريح . كما أورد **الصدوق** عليه الرحمة الحديث التالى في كتاب علل الشرائع :

روى الصدوق فى علل الشرائع ، عن على (ع) عن النبى (ص) : سئل، مما خلق الله عزوجل العقل ؟ قال : « خلقه ملك له رؤوس بعدد الخلائق ، ممن خلق و ممن يخلق الى يوم القيامة ، و لكل رأس وجه ، و لكل آدمى رأس من رؤوس العقل و اسم ذلك الانسان على وجه ذلك الرأس مكتوب ، و على كل وجه ستر ملقى ، لايكشف ذلك الستر من ذلك الوجه حتى يولد هذا المولود و يبلغ حد الرجال أو حد النساء ؛ فاذا بلغ كشف ذلك الستر،

فيقع فى قلب هذا الانسان نور فيفهم الفريضة و السنة و الجيد و الردى. ألا و مثل العقل فى القلب كمثل السراج فى البيت . » .

ولما كان مفاد القاعدة عالية غائبا عن **العلامة المجلسى**، أو لم يكن متوجها إلى تطبيق تلك القاعدة على العقل ، فإنه بعد أن نقل الحديث أعلاه قال : هذا القبيل من الأخبار يعتبر من غوامض علم الحديث . مع أنّه بالتوجه إلى مفاد القاعدة يظهر المعنى الصحيح المعقول للحديث جليا .

و كما في كتاب النفس فإن مظهر هذا الوجود البسيط الحاوى لكثرات الشؤون مشهود . فملكة أى علم كالنحو و الصرف والفقه و الأصول و غيرها ، محل اتفاق في أنها بسيطة و في نفس الوقت تنطوى جميع مسائل ذلك العلم في تلك الملكة الراسخة . ومن هنا ؛

قال الحكماء:

العلم الإجمالي بحسب الوجود بسيط و في نفس الوقت خلاق لتفاصيل مسائل العلم . و هكذا أيضا إرادة الكلام والصوت التي تشتمل مع وحدة الوجود على جميع الجمل و الكلمات وحروف الهجاء .

وعلى وجه العموم ، فالفقرة « **خلقه ملك** » في الحديث ، إشارة إلى تجرد العقل؛ لأن تجرد الملائكة قد جرى بيانه في الأخبار و سوف يأتي ذكره فيما بعد . و كذلك جملة « **له رؤوس بعدد الخلائق** » ، إشارة إلى انطواء العقل على كمالات مادون و اشتماله عليها ؛ و هذا هو مفاد قاعدة بسيط الحقيقة . و فقرة « **اسم ذلك الانسان على وجه ذلك الرأس مكتوب** » ، إشارة إلى الكتاب التكويني و احتواء الكمالات الوجودية . أما جملة « **و على وجهه ستر ملقى** » ، فكناية عن الحجب المادية و الأستار الجسمانية وأسدال الشهوات النفسانية ؛ و هي جميعا من موانع العقل، وتعتبر

سحباً كثيفة و اكفهراراً لوجه هذا الجوهر الإلهى . و عبارة « **لا يكشف . . . يبلغ حد الرجال أوحد النساء** » ، فهى استعارة من مقام الفعلية الكمالية المنطوية في العقل المتنزل ؛ و بعبارة أخرى ، أنه لا يكون قابلا لنيل الكمال العقلى وفعليته الصعودية، حتى يكون في مقام الجسم و مرتبة البدن منغمراً في الآثار النفسانية . و أيضا جملة « **اذا بلغ كشف ذلك الستر فيقع فى قلب ...** » ، إشارة إلى أنه أول شعاع عقلى لإدراك الخير و الشر و قوة للتمييز بين الحسن و القبح و الضار و النافع . و عليه ، فالعقل بالمعنى الأول والثانى الذى بُيّن في أقسام إطلاق العقل ناشىء من رشحات العقل بالمعنى السادس من المعانى السابقة .

فی بیان
معانی العقل بلغة الاخبار و الاحادیث

لقد انتهى بنا الحديث إلى أنه لما كان العقل حقيقة بسيطة قريبة[1] بصرف الحقيقة والوجود، كان الفرق الوحيد بين هذا الوجود والوجود الواجب بالأولية و الثانوية و العلية و المعلولية . و عليه فإن نور الوجود لا يزال ساطعا بحيث تكون أحكام الماهية مغلوبة بالكلية و خواص الوجود و آثاره غالبة .

---

١ ـ ان جميع الموجودات ـ غير الحق تعالى فهو وجود صرف بسيط من جميع الوجوه و الحيثيات ـ ليست مبرأة من شائبة التركيب . و لما كانت للعقل الاول احاطة تامة بالنسبة لما دونه من الموجودات فهو بسيط . اما بالنسبة للحق و لمقارنته بالوجود المطلق فهو مركب من جهة الوجدان و الفقدان . و لما كانت الماهية أمرا اعتباريا و مراتب الوجود مندرجة فى سلك وجود واحد كما انها محسوبة من شؤون الربوبية كانت احكام الماهية و السوائية فيها مغلوبة وكانت الغلبة لحكم الوجود «والله غالب على أمره». بل ان نور العقل الاول الذى عبروا عنه بالنور الابهر و النور الاول قد قهر الحقائق الموجودة تحت قدرته و اختياره ايضا بحيث انطوت آثار جميع الوجودات و احكامها فى نور العقل الاول الساطع .

و من‌هنا بالذات أطلق شيخ الإشراق على هذه المرحلة النور الأقرب والأبهر؛ لأن أشعة هذا النور قد قهرت أحكام الماهية و الغواسق[1] . و لهذا لم تكن علّة الحقيقة العقلية قابلة للتعقل، ولن تكون خاضعة لإحاطة و ادراك ذهنى؛ فهى كحقيقة الوجود ليست قابلة للارتسام أو متعلقة بالكيف النفسانى و المعرفة الذهنية .

و عليه فقد صارت مظهر « **ما عرفناك حق معرفتك** » . و هذا المضمون الميمون يصدق كذلك في مورد حقيقة العقل ؛ فيما لو افترضنا أن كلمة «**ما**» نافية .

---

١ ـ لم يعبر حكماء الاشراق عن العقول الطولية بالقواهر الاعلون و عن العقول العرضية بالقواهر الادنين، و اطلقوا على النفوس الناطقة اسم الانوار الاسفهبذية كما عبروا عن الماديات الغواسق و عن الاجسام القابلة للنور بالبرازخ و عن الاعراض بالهيئة الظلمانية .

فإن اعتبرناها موصولة ، و حق معرفتك خبرا ، كان مفادها أن : ما وجدناه من المعرفة بالعقل هو حق المعرفة . و كانت معرفة العقل هى حق معرفة الواجب . و كان المقصود هو أن : حق المعرفة البشرية فيما يتعلق بالواجب و العقل و ما هو من ناحية الواجب هو هذا الذى عرفنا ، و الزيادة على ذلك غير ممكنة .

و على وجه العموم ، لما كانت حقيقة العقل لا تقبل المعرفة والإرتسام الذهنى ، لم تكن هناك مندوحة من تعريفها عن طريق الصفات و اللوازم و المفاهيم المنتزعة من لغة الأخبار .

فقد أشير إلى هذه الحقيقة عن طريق الخواص و الأحكام . و جميع ما بُيّن في الأحاديث من أوصاف هو لوازم و صفات حقيقة مطلقة إرسالية ؛ بحيث يتعلق قسم من هذه الصفات المذكورة بأصل الحقيقة السارية في جميع المراتب و يختص بها مع حفظ تجلياتها و شؤون ظهورها في مراتب ما هو دون ؛ « من قبيل التجرد و البراءة من المادة والتنزه عن سنخ الجسمانيات و بساطة الذات و تمامية الهوية والإشتمال على الكمالات الكلية الوسيعة بطريق اللّف و الإنطواء ، و الإحاطة بما دون و السريان في الحقائق و واجدية جميع المراتب بصورة الوحدة و البساطة . »

ويرتبط قسم من اللوازم بمرتبة واحدة و الظهور في نشأة واحدة و يختص بها . و صفات هذا القسم الثانى تنقسم إلى شعبتين كليتين :

الاولى : صفات الجوهر العقلى في مقام التنزلات [1]

---

١ ـ اصل حقيقة الوجود له مع وحدة الذات و الصفات نزول و صعود (معنى بيت) نقطة واحدة فاعلم حكاية ما كان و ما يكون * هذه النقطة طورا فى صعود و طورا فى نزول* ظهر الوجود بعد التنزل من مقام الوجود الصرف بحكم قاعدة امكان الاشرف فى←

الثانية : في مقام الصعود .

كما أن خبر هبوط جبرائيل عليه السلام يمكن أن يكون من قسم خواص الصادر الأول أو العقل الكلى ، و يمكن أن يعتبر من الصفات العقلية الجزئية البشرية في مقام تنزل الصادر الأول . ويكون المراد بناءً على الإمكان الأول: أن العلم العنائى للحق تعالى- و هو على وجهٍ عين الذات و باعتبار غير الذات ـ قد تنزل في جلوة « **العليم** » أو « **المعلم** » التي يكنى عنها بجبرائيل على مظهر الاسم الأعظم « **الله** » أي آدم الأول.

وحيث إن الصادر الأول له جهتان كما أشير : جهة واقعية و جهة اعتبارية ؛ هذا على أساس الالتفات إلى جهة ما هو الإمكان الظلمانى من حيث العجز و القصور الملازم للخضوع الذى هو بالذات حقيقة العبادة ، و التوجه إلى الجهة الوجودية كظل لوجود واجب وفيء مستهلك في ذى ظل فحقيقة الحياء انفعال بمافوق ، يكون من حيث الجانب الوجودى مستغرقا في الذات أو الحياء مندكاً في حضرة الوجود الصرف ؛ أما العقل فهو انفعال بما فوق و إعطاء لما دون .

وبناءً عليه، فإن المعلم الوجوبى شديد القوى يعلم الصادر الأول؛ إما أن تكون دائما متوجها إلى ما هيتك الذاتية ؛ ونتيجة ذلك الخضوع والعبادات الدائمة المستمرة

← صورة العقل الاول و خرج كثير من كسوة العقول الطولية و العرضية و راحت تتنزل فى عالم البرزخ و مراتبه حتى تصل الى عالم المادة . وقد عبر عن هذا التنزل بالقوس النزولى و المعراج .

و وجود المادة بحكم الحركة الجوهرية و التحولات الذاتية يسافر بعد طى مراتب الاستكمال والانتهاء من المراتب النباتية والحيوانية و استيفاء المراتب النازلة ، الى عالم الاخرة حيث تكون نهاية السيرهى الفناء فى الله و البقاء به . هذا الصعود و النزول يسندونه أحيانا الى أصل الوجود و أخرى الى وجود العقل الاول .

بدون ان يترتب على ذلك اثر آخر . و إما أن تكون دائما مستهلكا مستغرقا في هوية الذات الأحدية مندكاً ابداً « حرباء » صفة هائما حيران في شمس الحقيقة مختفيا في حجب الحياء وأغشية الانفعالات الوجوديه[1] .

و إما أن تفيض الحقائق و الفيوضات المستفادة من المبدأ على مادون .

ومن البديهى طبعا أن النوع الأخير أشرف وأتم وافضل . ومن هنااختار الصادر الأول عنوان العقل . فصار العقل جاعلا و مُوجداً لما دون ، منفعلا عمّا فوق (بحسب أصل التكوين) .

و لكن اختيار العقل هذا لا يزيل عنه حكم جانب الماهية والوجهة الوجودية. ولهذا فقد بينوا بلسان الفطرة أن **«نحن لن تنفك عن العقل»**. كما أن عروج جبرائيل عبارة عن رجوع العلم .

و عليه ، فقد كان المراد من آدم فيما بيّنا فوقاً من النزول و الصعود في المراتب إلى مقام العلم الذاتى أو العلم العنائى هو جوهر العقل أو الصادر الأول و مظهر الاسم الأعظم .

كما يمكن أن يكون المراد من آدم هو أبوالبشر بالذات ، و جبرائيل هو العقل الفعال ؛ والمراد من العقل الذى اختاره آدم هو تلك القوة المدركة للحقائق ؛ والمقصود

١ ـ قالت جماعة من أهل العرفان بحسب مضمون بعض الروايات ، بوجود ملائكة مهيمتين و أن هؤلاء الملائكة واقعون فى عرض العقل الاول و أنهم ليسوا واسطة فى السيطرة و أنهم مندكون فى ذات الحق حتى انهم لا يعلمون أن الله قد خلق آدما و عالما .

و رأت جماعة أن هذاالمعنى منافيا لقاعدة الواحد و جرى النقاش على هذا الاصل .

و لكن جمعا من العرفاء من بينهم صاحب المفتاح و شارحه لهم تحقيقات فى هذا المجال لها توافق مع الشقوق المذكورة **« والله يقول الحق و يهدى السبيل »** .

من الحياء هو انفعال القلب بما يرد عليه من عظمة الحق تعالى وجلاله والحقائق الإلهية؛ و المقصود من الدين هو القوة الباعثة على إيجاد الطاعات ، فاعلة الأفعال العبادية .

فإذا حمل الحديث على العقل الجزئى البشرى فقد تحتمل في بادىء النظر المواجهة بالإشكال والنقاش الآتى: و ذلك ، أنه يلزم في حالة هبوط جبرائيل على آدم أن يكون آدم فاقد العقل و الدين ولا يكون للحياء في وجوده وجودا .

هذا ، إلا أن يقال إن آدم أثناء هبوط جبرائيل كان واجدا هذه الفضائل بصورة القوة ؛ بمعنى أن آدم كان يجد هذه المعانى من جانب العقل الهيولانى و بصورة القوة ثم نزل جبرائيل للوصول بهذه القوة الى الفعلية و تكميلها و تتميمها[١] .

فالنفوس البشرية تنتقل بواسطة هذا الهبوط الجبرائيلى من مقام القوة و العقل الهيولانى إلى الفعل و من هذا الوجه سوف تعرج مع جبرائيل[٢] .

أو يكون المقصود هو أن : العقل الهيولانى كناية عن هبوط جبرائيل على النفوس البشرية ، و العروج عبارة عن الترقّى من حضيض المرتبة الهيولانية إلى مرتبة العقل الفعال ؛ المقام و المرتبة الجبرائيلية الخاصة .

و خلاصة المقام أنه يصير معلوما من المقام أعلاه أن حديث هبوط جبرائيل ليس من خصائص العقل النازل الجزئى البشرى . بل إنه من الممكن أن يحمل بقرينة ورود

١ ـ عند ما يصل مخرج النفوس من مقام القوة الى الفعلية يجب أن تكون موجودا أشرف من النفس (بما هى نفس) . اذ لا يمكن للنفس فى مقام الهيولى و القوة أن تكون منشأ الفعلية فى ذاتها فالشيء الواحد لا يمكن أن يكون فاعلا و قابلا .

٢ ـ ان سر معية جبرائيل مع خاتم المرسلين (ص) فى المعراج يظهر من هذا المقام وقد قدم البرهان عليه فى مكانه بأن العلة هى صورة تمامية المعلول و غايته الوجودية وقد قيل « ان النهايات هى الرجوع الى البدايات . » .

الحديث في ضمن بيان صفات العقل على العقل الكلي وخواص الصادر الأول . وبالنتيجة يمكننا أن نجعل الخبر المذكور دليلا على الجوهر العقلي و موجودية الصادر الأول .

أما وجه اختصاص هذه الصفات الثلاث بالذكر، ما بين الكمالات المنطوية في ذات العقل ، فهو أن بقية الصفات و الكمالات مربوطة ومشروطة بظهوراحكام الماهية وطلوع آثار الوجود و بروز مرتبة البرزخية و الوسطية المطلقة في الإفاضات . و أخيراً فإن فعلية سائر الكمالات و الخصال و الصفات العقلية تتولد عن بروز و ظهور هذه الخصال الثلاث المبيّنة في الرواية كما يعلم من تقرير معنى الحديث .

الرابع من صفات العقل وخواص القوة العقلانية ، هوكونها اشتدادية تشكيكية كما في الحديث النبوي المعروف المشار إليه في أصول الكافي[1] :

«عدة من اصحابنا قال : قال رسول الله (ص) .. ما قسم الله للعباد شيئا

---

١ ـ التشكيك فى الحقائق المتباينة محال ؛ وانما يقع الشك فى الحقائق ذات المراتب حيث تكون هذه المراتب جميعا من سنخ واحد و الحقيقة المشككة بصريح الوجود لها مراتب فكل مرتبة عالية متجلية فى الدانية و الدانية ظهور العالية و تشأنها . و حقيقة العقل الكلى لها شعب وفروع متكثرة ، والنفوس الانسانية محسوبة من مراتب العقل الكلى وشؤونه ، و العقول بالفعل أيضا من مراتب العقل الكلى و ظهوراته القريبة الدانية فهى « **العقل الاول و سائر عقول العقل العاشر أو رب النوع الانسانى** » فالعلة بصريح وجودها منشأ المعلول ، و المعلول بحسب أصل الوجود هو صورة العلة و ظهورها ، و منشأ هذه العلية و المعلولية هو المناسبة التامة بين العلة و المعلول ، و المعلول يكون بوجود أعلى و أتم من وجوده الخارجى منطوياً فى وجود العلة ، و يكون بحسب وجوده الخاص تنزل تلك العلة . و هذا هو معنى التشكيك الخاص . و ربما أمكن القول بأن جميع مراتب العقول و النفوس موجودة فى وجود واحد وسيع هو هذا الوجود الواحد الاطلاقى المنبسط ، و هذا هو التشكيك خاص الخاص .

أفضل من العقل ؛ فنوم العاقل أفضل من سهر الجاهل . . . »

هذا لأن العقل مبدأ الفعلية الكمالية و خاصة الإدراك و العلم ، فهما منوطان بالفعلية العقلية مشروطان بها . و بديهى أن مبدأ الادراك في البشر متفاوت ؛ فالمراد بالعاقل هو فعلية صاحب النفس المطمئنة و المقصود بالجاهل هو صاحب النفس الأمّارة . و لما كانت كل فعلية وكمال تأتى على حكم الفعلية الأخيرة ، كانت كمالات صاحب النفس المطمئنة و إفاضاته في حالة النوم من ذلك السنخ . وكذلك كانت كمالات صاحب النفس الأمّارة جميعاً في حالة اليقظة، بل في حالة العبادة أيضا مبدلة بالرذائل على خلاف فعلية العاقل . فالنفس الأمارة[1] في حد ذاتها لها مبدئية ظهور الرذائل مالم تتيقظ وتتب وتظهر التوجه للحق .

---

١ ـ اذا اصبحت النفس الناطقة مغلوبة مقهورة للقوى الحيوانية وتذيلت للقوى الشهوية فى عوالم السبعية و حصلت فى وجودها ملكة من الصور البهيمية المختلفة وأظهرت الملكات الشيطانية فيها رسوخا بنحو ما حتى منعتها و زجرتها عن الخيرات و بعثتها نحو الشرور ، فقد وصلت النفس فى هذا الموطن الى مقام النفس الامارة . و باعتبار السير و الترقى تحصل للنفس قبل الوصول الى مقام القلب مرتبتان من الوجود . فالنفس قبل التوجه الى الحق « **أمارة** » و بعد مجافاتها لهذا المقام « **لوامة** » و بعد العبور من هذا المنزل تصل الى مقام الاطمئنان فهى « **مطمئنة** » .

و بعد أن ترجع النفس الانسانية الى ذاتها و لسبب من الاسباب يتجلى فيها اسم « **الهادى** » تفيء و تلوم نفسها على ما تراه من انغمارها فى الشهوات فتصحو و يكون هذا الصحو سببا لخلاصها من سجن الطبيعة و لسان حالها يترنم « **يا صاحبى السجن أرباب متفرقون خير أم الواحد القهار ؟!** » .

و شيئا فشيئا بالتدريج ، يتغلب النور القلبى و سلطان مقام اليقين و تواتى الانسان حالة الاطمئنان و يصبح صفاء النفس باعثا لظهور الانوار الالهية و تجلى الكمالات الربانية ←

و مهما يكن ، فإ نه من لوازم اشتدادية العقل و تشكيكيته أن يصل إلى حد ، حيث ينعطف كل توجهه إلى الأخرويات ، و تصبح كلية مشاغله إدراك الكليات الإلهية و مطالعة جمال المجردات و الروحانيات بدون أدنى التفاتة إلى الكثرات .

في هذه الحالة والمرتبة ، يصير صحيحا، « **كليل اللسان** » . فإذا ترقى من هذه المرتبة ، فكان متوجها إلى العالم الأعلى و شهود المجردات في حين توجهه إلى العالم الأدنى و نظره إلى الكثرات أيضا ، فانه في هذه الحالة يفصح لسانه و بيانه و يتحدث « **طلق اللسان** » بإظهار الأسماء و الصفات و الأفعال و آثار الأفعال الإلهية . و من هنا أشير الى كل من المرتبتين في الأخبار . فقال في موضع : « **من عرف الله كل لسانه** »، وورد في حديث آخر : « **أنا افصح من نطق بالضاد** » ، قال إيضا : «**من عرف الله طال لسانه** » . و الأخبار الثلاثة مفصلة ايضا في باب حقيقة العقل و صفاته و خواصه و احكامه في الكتب المتعبرة .

فأما الخبر الأول ، فهو حديث نبوى معروف مروى في تحف العقول : **سأل أحد رهبان اليهود، ماهي حقيقة العقل و كيف تكون صفاته وماهي فروعه و شعبه ؟**

← و ظهور سلطنة الحق ، فيصل الى مقام القلب فتصبح مجلى تجليات الحق المتفننة ؛ اذ لما كانت الاغيار قد خرجت من هذه اللطيفة فان الحق يسكن فيها و تصبح عرشا للحق .

و النفس بعد طى منازل « **الطبع** » و « **النفس** » و « **العقل** » تكون فى مرتبة « **القلب** » و منزلها بعد مقام القلب هو مرتبة « **الروح** » و بعد مرتبة الروح مقام « **السر** » و بعده مقام « **خفى** » و « **أخفى** » .

و احيانا ما يطلقون القلب على المنازل و المقامات بعد القلب بصورة كلية و لكن بحسب الاصطلاح فان القلب يطلق على اللطيفة الرابعة .

و بعد أن شرح الرسول (ص) حقيقة العقل ذكر ابتداء فى مقام بيان انشعابانه عشرة أقسام أصلية و ينقسم كل منها الى عشرة فهى فى مجموعها مائةقسم.

و أما الخبر الثانى ، فمنقول فى توحيد الصدوق عن ثقة الاسلام الكلينى « ان الله خلق اسما بالحروف غير منعوت[1] . . . »

١ ـ قالت طائفة من اهل العرفان ان « **الاسم غير المنعوت** » هو الاسماءالالهية فى مقام التقدير و عالم الاسماء و الصفات و مرتبة الاعيان الثابتة . و على هذاالمعنىحملوا رواية « **ان الله خلق الخلق فى الظلمة ثم رش عليهم من نوره ...** » الاسماء الالهية هى تلك الصفات المأخوذه مع الحق ، هذه الاسماء هى صورة الذات ، و الاعيان الثابتة ظهور الاسماء الالهية و صورتها فالذات مقتضى الاسماء و الاسماء مبدأ ظهورالاعيان فى الحضرة العلمية . غير مقام صرف الذات جميع الحقائق من أعيان ثابتة و أسماء الهية تابع للذات ، و باعتبارها مخلوقة و مقدرة و من شؤون الحقيقة فجميعها صرف وجود . و المراد من الحروف هو الحروف العاليات و مبدأ ظهور الكلمات الالهية فى مقام العلم : « **كنا حروفا عاليات لم تقل : متعلقات فىذرى أعلى القلل ...** » ان جميع الاسماء الالهية فى هذا المقام من شعب الاسم الاعظم و فروعه و توابعه فهى اسم « **الله** » ، و اسم الله هوصورة الاحدية وتعينها المتجلى فى الفيض الاقدس و الحقيقة الاصلية المحمدية فى مرتبة أوأدنى ولا حيدة لنا حتىنوضحهذاالمطلب و نحققه عن بيان تحقيقى يتقاصردونه ادراك أهل الاصطلاح بله غيرهم .

انحقائق العالم فى مقام العلم ، وعين «**الوجود الخارجىوالحضرة العلمية**» هىمظاهرحقيقة الانسان والعقل الاول أيضا حسنة من حسنات هذه الحقيقة الكلية . فالحقيقة الانسانية على اعتبار هى مظهر اسم الله . و علىاعتبار ، فان اسم الله أيضا منتعينات الانسان المحمدى بل هو الصورة و الظاهر ، و هو من باب اتحاد الظاهر و المظهر عين الحقيقة الانسانية . و أرواح سائر الحقائق فروع و أغصان الروح الاعظم الانسانى . « **صورها ، صور تلك الحقيقة ولوازمها** » أعيان ثابتة لتعينات الاسماء الالهية . و عالم **مايعلم** ←

في هذا الخبر لقب الإمام جعفر الصادق عليه السلام العقل بالاسم ثم بين ثلاثمائة وستين ركنا للحقيقة العقلية و عرف كلا منها باسم من اسماء الله الإلهية .

و أما الخبر الثالث : فقد روى في أصول الكافى أيضا عن حضرة الصادق جعفر بن محمد صلوات الله عليه و آله و في هذا الخبر بعد بيان حقيقة العقل فصل الشرح في جنود كل من العقل و الجهل وقسمت ، إلى خمسة وسبعين قسما .

من الأحاديث أعلاه بعد مراجعة كلٍ والدقة الكاملة تتضح الأمور الآتية بجلاء:

أولا : دلالة كلٍ منها على أن العقل مشتمل على الكمالات الوجودية بصورة اللف والإنطواء ؛ يعني أن وجود العقل يشتمل على الكثرات بنحو الوحدة و التصور . فكل كامل مشتمل على

→ به الله » منسوب لعين الانسان الكامل الثابتة . فعين الانسان الكامل الثابتة لها سيادة على سائر الاعيان الثابتة .

الاعيان الثابتة صورة الاسماء الالهية و عينها فى الوجودالخارجى . و الاسماء الالهية منبعثة عن الاسم الاعظم اسم « الله » . و الاسماء الجزئية ابعاض الاسم الاعظم و أجزاؤه . و لما كانت الحقيقة الانسانية متجلية فى جميع الاسماء و المظاهرفالاسماء و الاعيان (صور الاسماء) هى باعتبار أجزاء اسم الله و باعتبار فهى متجلية فى الاسماء و هى مبدأ ظهور الاسماء و الاعيان و انبعاثها .

و لهذا قالوا : ان الحقيقة المحمدية فى مقام التعين الثانى متجلية فى جميعالاسماء والاعيان و هذه الحقيقة باعتبار لا تعين لها ؛ يعنى معراة عنالتعين الخلقىوأول تعينها بصورة العقل الاول ؛ وهىباعتبار عدم التعين والوجه الاطلاقى هىعين الوجود المنبسط . وباعتبار الظهور فى كسوة العقل هى صورة اسم الرحمن فيما لوحملنا الحديث على العقل الاول ؛ على أساس أن العقل الاول من رقايق الحروف العالية و اسم غير منعوت . هنا مختصرالقول فى هذا المقام و التفصيل يقتضى بسطاً فى الكلام والله ولى الحق .

حقائق مادون بنحو أعلى و أتم و وحدة و تصور . و هذا[1] في حد ذاته هو مضمون قاعدة « بسيط الحقيقة كل الأشياء » .

ثانيا: مظهرية العقل بالنسبة إلى الاسم الأعظم « **يعنى مظهرية العقل من أجل اسم الله** » و بمناسبة هذه المظهرية أطلقوا عليه في الحديث الثانى « **اسما** » ؛ فالاسم شيء يحكى عن المسمّى و كمالاته و آثاره و لوازمه : « **الاسم ماينبىء عن المسمى** » و هذه الصفة ظاهرة و اضحة في وجود العقل كما أشرنا سابقا . فإذا لم يكن العقل موجودا ولم تتحقق عين العقل الثابتة في الوجود الخارجى لاتتحقق الوهية الحق . هذا ، بحكم التضايف

---

١ ـ ولو أن قاعدة بسيط الحقيقة قد استعملت فى مورد الواجب الاول ، و البسيط الواحد الحقيقى منحصر فى الحق الاول ، الا أنه من حيث ان كل وجود عال فى السلسلة الطولية محيط و قاهر بالنسبة لما دون ، فان الوجود العالى جامع لكمالات ما دون بصورة الوحدة « **الا ما يتعلق بالنواقص** » . مثلا ، كما كان العقل الاول مجلى وصول الفيض الى العقل الثانى كان حائزا لجميع الكمالات الوجودية للعقل الثانى و كان فاقد اللنقائص الناشئة عن التنزل . و النفس الناطقة الانسانية لها نفس الحكم بالنسبة للقوى الظاهرية و الباطنية ؛ ففى وحدتها كل القوى ، و جميع فعليات القوى النازلة و العالية منطوية فى وجود النفس . و لهذا ذهبت طائفة من أبناء التحقيق الى نفى الماهية عن العقل والنفس ؛ و هذا ، لان العقل الكلى بالنسبة للنفس غير محدود و معرى عن الماهية و هو بالنسبة للمبدأ الاصلى للوجود صاحب ماهية و محدود . و نحن فى بعض تعليقاتنا سنجمع بين ما ذكر من قول المحققين القائلين بأن « **كل ممكن زوج تركيب** » وقول البعض القائل ان « **النفس وما فوقها انيات صرفة** » .

بين « **الالوهية** » و المألوهية إذ الإلهية تلازم المألوهية .
فتحقّق أحد المتضايفين بدون الطرف الآخر محال و ممتنع .
و بالجملة يكون الجوهر العقلى من حيث المظهرية حائز السائر الأسماء أيضا، فاسم « **الله** » يحتوى على جميع الأسماء الحسنى و العقل الأول بدوره يحتوى على كمالات مظاهر هذه الأسماء و أخيرا فإنه من الحديث الثانى يستفاد الأمرين الآتيين :
الأول : أن العقل بواسطة المظهرية التامة هو اسم « **اعظم** » للحق تعالى .
الثانى : الاحتواء على جميع الأسماء الحسنى باشتماله بصورة الوحدة « **الجمعية الكمالية** » على كمالات مظاهر الأسماء الحسنى . و بناءً على هذين الأمرين يمكننا أن نطلق العقل على جميع الأسماء الإلهية .
فالرحمن ، الرحيم ، الغفور و غيرها من الأسماء الإلهية اسماء للعقل . و العقل الكيانى في حد ذاته في الحقيقة اسم للواجب تعالى . و من هنا يقول المتألهون : إن الأسماء مثل الرحمن و الرحيم و الغفور و سائر الأسماء هى أسماء الاسم . و اعتبروا الحقائق الوجودية المتبوعة على أنها الأسماء الحقيقية الحسنى، و الصفات والحقائق التابعة على أنها الأسماء الجلالية والجمالية الحقيقية .
أما من عنوان التشعب في الحديث الأول عن تحف العقول ، و

عنوان « **ما يحتاج اليه الخلق ...** » في الحديث الثانى عن توحيد الصدوق ، و الجنود و العساكر التى هكذا عدّت بالأربعين في الحديث الثالث ثم هى تارة ضد العقل و تارة ضد العلم الذى يعتبر من جنود العقل ، فيصير معلوما أن العقل حقيقة اطلاقية . و كل حقيقةٍ كليةٍ مرسلةٍ مطلقةٍ لها مراتب صعود و نزول . إذ أن لها في كل مرتبة حكما و أثرا ، وهى في كل موطن واحدةٌ حكم ذلك الموطن ، و مظهرة للكمالات و أصل الوجود الكمالى في مراتب مادون . فكل مرتبة عالية متجلية في المرتبة الدانية و المقام الأدنى .

كما أن بعض الصفات و الشعب و الجنود المبنية في الأحاديث أعلاه تتعلق بأصل الحقيقة العقلية و يختص بعضاً من الأحكام بمراتب العقل و درجاته .

بناءً على هذا، لايمكن اعتبارموضوع الروايات والعقل المذكور في الأحاديث على أنه العقل الجزئى البشرى . إذ مع أنه كان في الحديث الأول سؤال عن ماهية العقل ، قال « **بل أبدىء و بل أعيد** » . و هذه الفقرة صريحة في أن العقل ابتداء قوس النزول و انتهاء قوس الصعود . و عليه ، فقد وصل طرفى حقلة الوجود. أوكما انشدوا في حق خاتم النبيّين ، « **فى الحقيقة المحمدية** »

قـد وصلت بـالحقيقة طرفى حبـل الخليقة[1]

كما أن الفقرتين : «ما خلقت خلقا أعظم منك» و «هو أول خلق من[2] الروحانيين » و غيرهما من المضامين و العناوين صريحة في العقل الكلى و في أن العقل الجزئى البشرى ظهر و طلع بعد وجود النفس و ما كان ليكون اول الروحانيين .

٣ ـ لقد اعتبرت أصول أمهات أصناف العقل في الحديث الأول عشرة و فروعها

---

١ ـ ان ابعاد البيت الفارسى تستشكل على الترجمة نظماً . و البيت هكذا .

دو سر خط حلقهٔ هستى بحقيقت بهم تو پيوستى

و المعنى : أنك أنت من وصلت طرفى حلقة الوجود (نزولا و صعودا) بالحقيقة معا. (المترجم)

٢ ـ لقد اطلق العرفاء بناء على مضامين الروايات و الاحاديث على العقول الكلية السابقة كلمة **«الروح»** و يطلق المحققون على العقول الكلية عقولا سابقة ، و على العقول الجزئية عقولا لاحقة . والفرق بين هذا العقل وذاك كائن فى الاطلاق والتقييد . فالعقول الجزئية البشرية شعب العقل الكلى و فروعه . انها تنشعب من العقل الكلى . و النفس بعد الاستكمالات الجوهرية تصل الى مقام التجرد التام ، و يعبرعن هذا التجرد التام بالعقل . فمادام هذا العقل لم يصل الى مقام سمى و اطلاقى فهوعقل جزئى. و قد يصبح العقل الجزئى بعد الا ستكمالات فى بعض النفوس اكمل من العقول السابقة و ما اكثر العقول السابقة التى اعتبرت (فى السلسلة الطولية و العرضية) جزء من انقباض العقل اللاحقالبشرى واجزائه و شعبه و فروعه ، مثل العقل الكلى لصاحب المرتبة الختمية (ص) ، و العقل الكلى لمدار الولاية على بن ابى طالب (ع) ، ان مراتب الارواح و الاجساد **(برزخية و مادية)** فى قوس النزول أيضا هى من تجليات تلك الحقائق الكلية و لذا قيل :

دو سر خط حلقهٔ هستى بحقيقت بهم تو پيوستى

و شعبها مائة . و في الحديث الثانى تقررت الأصول و الأمهات باثنى عشر و الفروع بثلاثمائة وستين. و لم يأت في الحديث الثالث بذكر اسم للأصل أو الفرع وإنما شرحت جنود العقل على أنها خمسة و سبعون .

أماسر الإختلاف، فكائن في تفاوت الجهات التى كانت مورداً لتعرض تلك الروايات. فالغرض مثلامن الحديث الأول هو بيان الصفات التى لها دخل في الثواب و العقاب و ليس المقصود بيان جميع خواص العقل . و من هذا الوجه يجرى البيان إلى مائة صفة لا إلى تمام الخواص . و هكذا في الحديث الثانى فإن متعلق الفرض و المقصود بالتعرض هو ما كان مورد احتياج الخلق من الصفات . و الأحكام العقلية . و من هذا الوجه جرى البيان إلى ثلاثمائة و ستين صفة او ثلاثمائة و ستين اسماء التى هى مورد احتياج الخلق وفاقتهم لا إلى جميع الصفات العقلية . و كذلك في الحديث الثالث ، فلا بحث هناك فيما بينه عن الجنود العقلية وإنما اقتصر البيان على جنود الجهل ومن هذا الوجه ثبتت فقد ثبتت أضدادها جنودا للعقل دون أن يعدد جنود العقل بخمسة و سبعين .

٤ ـ لقد جاء في رواية تحف العقول إنه « تنشعب من العقل عشرة أصول كل منها مولود من السابق ناتج عنه . و تلك الأصول العشرة عبارة عن : « **الحلم** » ويتولد عنه « **العلم** » و عنه « **الرشد** » و عنه « **العفاف** » و عن العفاف « **الصيانة** » و عنها « **الحياء** » و من الحياء تأتى « **الرزانة** » ومنها « **المداومة على الخير** » ومن المداومة على الخير تنشعب « **كراهة الشر** » و من كراهة الشر تأتى « **طاعة الناصح** » .

هذه الأصول العشرة بمنزلة الأجناس العالية بحيث يندرج في كل منها عشرة أنواع . و لكن النسبة بين كل من الأجناس والآخر بحسب الترتيب هى نسبة العلة للمعلول او نسبة مقدمات البرهان للنتائج . و هاك فيها يرجع بأصولنا العشرة مختصر

من التحقيق حيث نلقى شيأ من النظر على الأصناف والأنواع . أما الشرح المبسوط للروايات فنحيله إلى وقت آخر . فنقول :

« الحلم » قوة في النفس و ملكة نفسانية راسخة تبعث على منع التجاوز في الأفعال و الأعمال غير المشروعة و توجب حفظ الحدود المشروعة الظاهرية والباطنية .

و عليه ، فالمقصود الأصلى للرسل و الأولياء ، ومنظور العقل الإنسانى وغايته، مع اعتبار أن النبى داخل في وجود الإنسان ، هو ايجاد قوة الحلم و تربيتها . إذ بواسطة هذه الملكة النفسانية ، لاتتجاوز حركات افراد المجتمع و سكناتهم الحدود المقررة في الشرع . وإذاك ينال الإنسان الغرض الأصلى .

و مهما يكن فإن هذه القوة والملكة إذا ماوصلت إلى حد الكمال و اشتدت و ربت ، تتبدل بملكة العصمة ؛ فملكة العصمة هى المرتبة العالية لهذه القوة . و قد عبر القران المجيد عنها بـ « **القدم الصدق** »، مشيراً في الكريمة .

«...و بشرالذين آمنواان لهم قدم صدق [1] ...» :

و هذا اشارة الى مقام رسوخ قوة الحلم وكمالها . فهى مقدمة على كل فضيلة ، و القائد لكل نوع من الخير والسعادة هو ملكة الحلم .

و لهذه القوة ثلاث مراتب : البداية والوسط والنهاية . فبدايتها عبارة عن رعاية حدود الشرع الأنور و قوانينه بحسب ظاهر الأفعال ، وموافقة الأعمال لقواعدالمرتبة. ويوسم قالب هذه المرتبة بمرحلة الإسلام أما المرتبة الوسط ، فهى عبارة عن حفظ النفس من الوقوع

---

١ ـ س ١٠ ، ى ٣ :

اكان للناس عجبا أن اوحينا الى رجل منهم أن انذر الناس و بشرالذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم ، قال الكافرون ان هذالساحر مبين .

في الضلالة و الجهالة و ترغيبها و تحريضها على نيل مقام الإيمان و التصديق الحقيقي بـ« **ماجاء به النبي (ص) على ما اراده الله** » على أنه مرحلة الايمان . وأما نهايات درجات الحلم فتتعلق بمرحلة الإيقان ؛ أي حفظ الروح المضاف البشرى عن غيرالحق و كفه عن مشاهدة الكثرات و غلبة أحكام المراتب .

فأما ثمرات هذه المراتب و نتائجها فتختلف كلية مع بعضها . فنتيجة البداية [1]

---

١ ـ مقام الاحسان أحد منازل السلوك و مراتبه ، أما فيما يرجع الى حقيقة الاحسان، فهناك حديث نقله العامة والخاصة عن رسول الله(ص) : **ان جبرائيل سأل حضرة الرسول « ما الاحسان ؟ »** قال : « **أن تعبدالله كانك تراه ، فان لم تكن تراه ، فانه يراك** » و قد روى مسلم هذا الصحاح في صحيحه .

و هذا المقام باعتبار السير المعنوى للنفس ينطبق على البطن الثالث لروح الانسان . فقد ورد عن رسول الله (ص) « **ان للقرآن بطنا ولبطنه بطنا الى سبعة أبطن** » .

و مقامات اهل السلوك تنطبق مع سبعة أبطن أو سبعين بطنا .

ان الحقيقة الانسانية بعدالتنزل من مقام الوجود الاطلاقي و التنزل والهبوط في المادة لها مراتب في الصعود والترقي من عالم المادة الى العالم الربوبي والموطن الاصلي ، و قد عبر عن كل من المراتب الصعودية بمقام و مرتبة على غرار ما لحقيقة القرآن من ظهروبطن و سر و علن .

و ظاهر وجود الانسان هو هذا الوجود المادى الجسماني له . أما من حيث باطن الوجود فله باعتبار. سبعة بطون و باعتبار آخر سبعون بطنا وباعتبار ثالث فان مراتب الانسان المحمدى لاحد لها ولاحصر .

فأما البطن الاول : فهو مقام نفس الانسان . والانسان من هذا الحيث ناظر الى الحياة الدنيا والزخارف المادية والاية الشريفة « **زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب و الفضة والخيل المسومة والانعام و**ـــ

أوالإسلام هيحفظ الدماء والأموال والأعراض . وثمرة الايمان هي مشاهدة المجردات

ـــ الحرث ،ذلك متاع الحيوة الدنيا، والله عنده حسن المآب»لسان حاله اذاك . ومن لايترقى من هذا المقام ، ويتوقف فيه ، يعرفنا هذا القبيل من الايات على أحواله : « **فماله في الاخرة من خلاق ، و ماله في الاخرة من نصيب ، يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا... »**

و أما البطن الثاني : فهومرتبة العقل الشائق باللذات الباقية والحشرمع الملائكة والجمع بين لذات الدنيا والاخرة . ولسان حال هذه المرتبة في القرآن المجيد هو «**ربنا آتنا في الدنيا حسنة و في الاخرة حسنة ...** » و مقتضى هذه اللطيفة هو الخروج من مرتع البهائم والدخول في جمع الانبيا والاولياء . و العقل في هذاالمقام يسخر النفس و يستحثها على الاعمال التي تؤدى بها الى الحشر مع موجودات العوالم الغيبية و المجردات والملائكة الحق .

و قد وضع أهل السلوك لهذه المرتبة و هذا المقام اسم مقام الاسلام . و سندهم هوذلك الحديث النبوى . فبعد أن يتوقرللانسان العلم الكامل بالمبدأ ، و المعاد و يميز بين الحسنات والسيئات ، و ويفهم أن تكرار الاعمال حسنها وسيئها يحدث في النفس ملكات ، و تكونهذه الملكات اما منشأ عذاب و اما مبدأ رحمة و نعم اخروية .

و هذا المقام لا يواتي الانسان بدون حصول العلم .

وأماالبطن الثالث من البطون السبعة فهو مرتبة الروح ؛ حيث يصبح السالك بعد نوالمقام الروح الشامخ ، صاحب قلب مطمئن بحضورالحق بالنسبة لظاهر الوجود و باطنه ، ولسان حال هذه المرتبة هو« فاعبدربك كانك تراه»،والاية القرانيه «**يا أيهاالذين آمنوا آمنوا...**» تشير الى هذا المقام،وهذا هومقامالاحسان الذى أشير اليه في الحديث النبوى . فالسالك بعد طى مقامات الاسلام والايمان والاحسان ، يكون مستعداللدخول في الابواب . فالايمان هوالاسم النبوى الجامع الذى يشتمل على جميع ابواب الحقائق .

والاحسان له درجات ثلاث : الدرجة الاولى هي الاحسان في القصد ؛ و ذلك بتهذيب القصد ـــ

النّورية و ذوق اللذائذ الجنانية . و فائدة الإيقان هى شهود حضرة الرحمن و التنعم بالأسماء الحسنى و صفات حق الإحسان العليا .

→ « علما » و ابرامه « عزما » و تصفيته «حالا» ، والدرجه الثانية هي الاحسان فى الاحوال ، والمراد بالاحوال ، احوال ميراث الاعمال و ثمرات أحوال السالك ، والدرجة الثالثة هى الاحسان فى الوقف . ويجب على السالك فى هذا المقام ألايغفل عن مشاهدة الحق والا يكف عن المشاهدة . وتعلق الهمة بذات الحق نهاية همة السالك فى هذا المقام .

و بعبارة أوضح ، فان السالك عندما يفيء من الغفلة و يتصف باليقظة و بحس المعنى فى أن الانغمار فى الكثرة يشقيه دائما ، فيجعل اشراق نورالايمان الناشيء عن غلبة حكم اسم « الهادى » لسان حاله « **يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله ...** » ، يشرع فى السير تجاه الحق والوحدة . و اذاك يعلم أن عليه ثلاثة أمور لازمة :

الاول : ترك العادات والافعال و الاعمال الموجبة لانحراف النفس . وفى هذا المقام يشرع السالك بأداء الاوامر الالهية والتخلى عن نواهى الحق و هذه ، هى مرتبة الاسلام .

الثانى : دخول النفس فى الغربة والاتصال بأحكام الوحدة . و فى هذا المقام تنغمر النفس فى الوحدة ، و تعرض عن الكثرات ، وتطلب الحق فقط . فقد ورد عن الصادق عليه السلام « طلب الحق غربة . »

الثالث: دخول النفس و الروح بمقتضى السر الالهى فى باب المشاهدة و الانغمار التام النمام فى الوحدة و الرجوع الى عين التوحيد . فيرتفع حكم الحجب العارضية بين السالك والحق فتشاهد عين التوحيد . ولكن هذا الشهود يكون بنحو « كأن » ؛ « فاعبد ربك كأنك تراه » .

و هذه هى مرتبة الاحسان ، ولسان حالها هو ما عرضه زيدبن حارثة من قوله لخاتم الانبياء « كأنى أنظر الى عرش الرحمن بارزا » .

والمقام فوق هذا ، هو مقام المشاهدة بدون « كأن » . و لسان حال هذه المرتبة قول خاتم الاولياء على عليه السلام فيما قال « **لم أعبد رباً لم أره .** » و قوله « **رأيت ربى بعين قلبى .** »

فإذا ماوصل الحلم إلى مرحلة الكمال ، يصبح منشاء الوجود العلمى وعلته موافقا لقواعد الشرع الأنور . ولهذا كان العلم الكلي مشتملا على الربوبيات والمسائل الالهية والحقائق الحكمية . كما يشتمل على العلم بأحوال الحق والأفعال والأعمال البشرية و كيفية تأثير الأفعال والأعمال في الملكات النفسانية . وهذا المعنى بديهى من أن الحسن العلمى متلازم مع الرشد ، والرشد قوة تحفظ الانسان من المعاصى ، و تجنب نفسها عن المعاصى الظاهرية و الباطنية ، و ترجع من غير الحق إلى الحق ثم من الوحدة للكثرات .

کمال الرشد و تأثیرها فی الانسان

إذاً ، فالرشد الحقيقي عبارة عن صرف القوى جميعا ظاهرا و باطناً في مقاصد الكمل من الأولياء و الأصفياء . و هو كالحلم له ثلاث مراتب ؛ النهائية منها هي نيل مقام الحضور الدائم و الشهود المستمر للجمال المطلوب . إن وصول ، السالك الممكن ، إلى حد الوجوب ، و الفناء في أحدية الوجود ، و الدخول في قبة من القباب الإلهية هو نهاية الرشد [1] فالرشد علامة الصحة و علامة قوة العلم ؛ و العلم أثر قوة الحلم . و لما

---

١ ــ فناء السالك فى أحدية الوجود ، والبقاء بالحق ، لا يستلزم انقلاب الممكن بالذات الى واجب بالذات ، فلا تجلى الحق فى الاعيان الممكنة أو تجليه الذاتى فى مظهر الكمل والظهور فى الحقائق بمستلزم تنزل الواجب من مقام الذات الوجوبى الكبريائى و انقلاب الواجب الى ممكن ولا الاعيان الثابتة للممكنات لتنمحى ان الامكان الوجودى أى التعلق الصرف للممكنات بالحق هو عين الربط والفقر المحض. ولن تصل رائحة الاستقلال الى مشام روحه، كما ان الحق الاول أيضا لن يجافى مقام الفناء المحض ؛ واتحاد الاثنين محال بالذات . ففناء العارف فى الحق ، واتحاد العاقل والمعقول ، واتحاد النفس بالعقل الفعال ليس كما توهم الشيخ الرئيس واتباعه واترابه ؛ ليس اتحاد اثنين .

كان الرشد موجبا لاجتناب المخالفات الشرعية ،كانت نتيجته الحتمية هي العفة والعفاف.

هذه الصفة حالة نفسانية ، وعلة لحفظ الحركات و السكنات في الأفعال والأعمال و موجب للاعتدال و عدم التمايل إلى الإفراط أو التفريط و وقوع النفس « الروح » في صراط الاعتدال و العدل الحقيقي و الصراط المستقيم . و بديهي أن مثل هذا الحفظ و العفاف والوقوع في الصراط المستقيم وحاقّ الاعتدال ، يصرف النفس الناطقة الإنسانية عن التوجه لغير الحق تعالى و المبدأ المطلق و يجعلها ذات روح معتدل فانٍ في الوحدة.

فالنفس بعد نيل مقام العفاف و السكينة يصبح كل ما يشغلها هو التوجه للحق و مطالعة الجمال الكبريائي لحضرة الوجود ؛ فتشاهد جميع الكمالات الوجودية المفاضة من الحق جل جلاله و تستحي و تخجل من التوجه لذاتها و كمالاتها المحدودة[1] . و هذا هو فضيلة حقيقة الحياء الذي يأتي نتيجة الانفعال و الخجل من التوجه لغير الحق.

فالحياء مولود كمال قوة صيانة النفس . حتى إذا اكتملت قوة الحياء ، أي الانصراف

---

١ ـ ما دامت النفس متوجهة الى ذاتها فهي ليست و اصلة الى الكمال المطلق . و عند ما يحصل الكمال المطلق للانسان بمعنى أن يصبح روح الانسان فانيا في الحق حتى لا يدري عن نفسه شيئا و ينغمر في المبدأ الاول ، يحصل له عدم التوجه الى نفسه على أثر عدم التوجه الى الخلق و غير الحق . فمرتبة الانصراف عن الخلق و التوجه الى الحق رتبة مقدمة على عدم التوجه الى النفس و التوجه التام الى الحق . قال استاذ مشايخنا المرحوم الشيخ محمد رضا قمشه يي رضوان الله عليه :

در بی خبری از تو صد مرحله من پیشم   تو بی‌خبر از غیری من بی‌خبر از خویشم.

و ترجمته :
انا في عدم الخبر استخلفتك مائة مرحلة
فأراك عن الاغيار بلاخبر و أراني عن نفسي

الكلى عن الكثرة ، و الانغمار في مشاهدة جمال الوحدة ، فانها تصل إلى مرحلة وحد بحيث تصبح ملكة راسخة ؛ فتكون بعيدة منصرفة بالكلية عن الأشياء ، قريبة من قبة الربوبية العالية .

إذاً فالنفس المترفعة إلى ذلك المقام ، مقام «أوأدنى» تكون واصلة . و هى في هذه الأثناء تطأ ذرى الشوامخ من النواحى الأخلاقية وقد حظيت بالحظ و النصيب الوافر من الصعود و الرزانة الحقيقية [1] .

و عليه فكمال قوة الحياء يثمر الزرانة . و من الواضح تماما أن النفس عند ما تكون في هذا المقام تكون خارجة عن حدود الأشياء متقربة إلى حضرة الذات . وإذاك لابد من أن تفيض الاضافات الالهية و الفيوض الربوبية بواسطة صاحب هذا المقام على أعيان الموجودات . فيكون صاحب مقام الرزانة دائم الخير مستمر الجود . و هذا ما عرّف بعنوان المداومة على الخير . كما يظهر بجلاء أن هذه القوة عند ما تصل إلى كمالها يحصل الخوف و الاستيحاش من الأغيار و كراهة ما سوى الله . و عليه فكمال المداومة على الخير ، أى الشهود الدائم لحضرة الذات و الاصرار على القرب من حضرة الحق ، ينتج الكراهة لشرور رؤية ما سوى الله . و بناءً عليه فكراهة الشر في هذة الفقرة هى ذلك الاستيحاش من الكثرات والخوف من وجه الغير وليست اجتناب المعاصى؛ لأن اجتناب المناهى و المخالفات قد سبق ذكره .

١ ـ المنظور هو أن النفس عند ما تصل الى آخر مرحلة لقرب الممكن و الفناء المطلق حيث تكون قد تغلبت على الكثرة فى جميع جهاتها ، و يبلغ سيرهـا الاستكمالى الى مرحلة عندها تضع قدمها فوق جميع الممكنات ، تصل بعد ان تطوى مقام « قاب قوسين » الى مقام « أو أدنى » .

بناءً على ما سبق بيانه ، يكون المراد هو الاستئناس بحضرة الذات و كراهة ما سوى الحق . و نتائج هذه الوحدة و الكراهة كثيرة :

١ ـ الزهد .

٢ ـ الورع .

٣ ـ الفرار من الخلق .

٤ ـ اختيار الخلوة .

٥ ـ التفكير في الوصول و القرب من الكمال المطلق و المشاهدة الدائمة لجمال الحق (مشاهدة جمال الحق و المعبود المطلق الدائمة) .

٦ ـ من الفكر يتولد الذكر و الحضور في خدمة المحبوب .

٧ ـ دوام الحضور يستلزم الأدب مع المحبوب .

٨ ـ دوام الأدب ملازم للطاعة و اجتناب كل مالا يرضى المحبوب ؛ و هذا هو ما عبرّت عنه رواية تحف العقول بـ « طاعة الناصح » .

٩ ـ دوام الطاعة وشدة المراغبة . ونتيجة ذلك هى القرب من المطلوب . و ثمرة ذلك هى وصال المحبوب . و نتيجة الوصال و غايته هى الاتحاد و رفع البينونة و ظهور السنخية ؛ و السنخية علة كمال المعرفة [1] .

---

١ ـ يعنى يصل بواسطة قرب السنخية الى حد الكمال ، و يصبح العارف فانيا فى معروفه و محبوبه ، وترفع جهات السوائيه ، وتغلب الكثرة ، و تتغلب الوحدة على العارف، و يتحقق الفناء المطلق ؛ كالحديدة المحماة لكثرة مجاورتها للنار تتبدل نارا و صداها يرتفع قائلا « أنا النار » .

و هكذا قد عرفنا وجه ارتباط شعب العقل العشرة كل بالأخرى مما سبق بيانه.

هذا ، كما أنه بعد أن بين الأنواع العشرة قرر لكل منها عشرة أوصاف . و ها نحن قد وصلنا بالفعل إلى بيان ارتباط هذه الأنواع التي تفرعت على الأجناس الأولية . فنقول:

إن الأنواع الثانوية هي الأخرى مرتبطة متناسبة كل مع الأخرى . و ليكن معلوماً مبدئيا ، أن هذه الأنواع إنما تحصل من تأثير الأجناس العشرة في نشأة الوجود الإنسانى . لأن النفس من حيث تدبير البدن المادى و القوى الحسية ، مادية بالكلية ، و واقعة في المرحلة الجسمانية . و لهذا قال الحكماء : إن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء [1] .

→ رنگ آهن محو رنگ آتش است — ز آتشی می‌لافد و آتش وش است

چون بسرخی گشت همچون زرکان — پس «أنا النار» است و روش درمیان

شد ز رنگ و طبع آتش محتشم — گوید او من آتشم من آتشم

✿ ✿ ✿

ينمحى لون الحديد فى اللظى — و من النارية احتد كما نار ذهبا ،

فاذا اصمروا ضحى منجما — و قدته النار لونا وطبا

عاً شدا ، قال «انانار ، انانار»

١ ـ الاقوال فى النفس مختلفة و القول الحق هو ما قاله صدر الحكماء وهوما ذهب اليه العلامة كجميع المتأخرين فالقول بروحانية الحدوث « و هو ما اختاره جميع الحكماء الاسلاميين من اشراقيين و مشائيين » باطل . و هذا لان الصورة القامة المجردة ليس لهامع البدن المادى أى تعامل على الاطلاق . فالشيء المجرد التام عقل ، و العقل نسبته الى كافة الجسمانيات متساوية و عليه ، فالنفس من حيث هى نفس يجب أن تكون فى ابتداءالوجود عين المواد ؛ و المادة بعدالتحولات تصل شيئا فشيئا الى مقام الادراك و التجرد البرزخى، ←

هذا كما سميت النفس نفسا ، لأن لها تصرفا في القوى المادية . وأحكام النفس في هذه المرحلة موسومة بأحكام القالب و تتعلق بمقام الإسلام[1] الذى تحمل عليه الأحكام و آثار الظواهر و قوالب الإسلام .

أما النفس من حيث توجهها إلى باطنها فهى في المقام والنشأة النفسانية والبرزخية. و هذا لأنها في ذاتها مجردة أما من حيث الفعل نهى مادية[2] فمقامها مقام برزخى بين المجرد و المادى . و عليه ، فهى في رتبتها تتصف بهذا المقام . و مرحلة النفس هذه تتعلق بمقام « الإيمان » و « الإيقان » ؛ فآثار الإيمان و أحكامه مثل رفع الضلالة و رفع الجهالة و المنع من الانغمار في الماديات و ما إلى ذلك ، تحمل عليها في هذه المرتبة .

والمرحلة الثالثة للنفس هى مقام توجه النفس إلى باطن باطن ذاتها . و في هذه المرحلة تلتفت النفس تماما إلى السر الرحمانى و تكون الروح المضافة البشرية في هذه المرحلة مجردة محضة ؛ و الوجود في نشأة الروح يكون كاملا روحانيا من سنخ النور . و مرحلة النفس هذه تتعلق بمقام الإحسان ، الذى تترتب عليه الآثار والأحكام الإحسانية .

← و بعد طى المراحل البرزخية تنال المقام العقلانى . و هذا بالذات أحد الدلائل المتقنة على الحركة الجوهرية و الاشتداد الذاتى .

١ ـ لقد بيناقبلا أن النفس بعد يقظتها من حالة الغفلة و رجوعها الى ذاتها والتزامها بالاعمال الشرعية و ترك المحرمات و القيام بالواجبات تصل الى مرتبة و مقام الاسلام ، و تسلم نفسها الى مبدأ الوجود و تلتزم أوامر الشرع و نواهيه .

٢ ـ يعنى أنه بعد ترقى المادة و تكاملها تصل الى مقام النفسية ؛ لا أنها فى الانسان من ابتداء وجود النفس تكون ذات تعلق بالقوى الانسانية الوجودية و البرزخ هنا غير الوجود البرزخى ؛ فهو خيال مجرد .

و بالجملة فإن نشآت النفس الثلاث على الترتيب تتعلق بمقامات العبد الثلاثة و هى « الإسلام » و « الإيمان » و« الإحسان » .

و هكذا بعد الوقوف على المقدمة نقول :

إن الأنواع العشرة لكل جنس مُرتّبة مقررة بحسب مراحل النفس الثلاث .

و هى مرتبة بترتيب « على » و « معلولى » كل على الآخر ؛ بهذا المعنى ، أن بعضامن هذه الفروع متعلق بمرحلة الإسلام ، وبعضا بالإيمان ، والبعض بمقام الإحسان .

فمثلا في أنواع « الحلم » : يتعلق « ركوب الجميل و صحبة الأبرار و رفع من الضعة والخساسة » بالنشأة الجسمانية للنفس ومقام «الإسلام» . فركوب الجميل الناشيء عن الحلم عبارة عن الالتزام بالعبادات و الأوامر الشرعية قولا وفعلا ، و ترك المنهيات في جميع الحركات و السكنات .

و بديهى أن ركوب الجميل بالمعنى المذكور ملازم لصحبة الأبرار و مجالسة الأحرار و الطيبين ، و بواسطة مصاحبة الأبرار يتوفر للانسان أن يلتفت إلى نقصه و أن ينال الكمالات ، فالنقص فقدان الكمال ، و الكمال رفع النواقص .

فنتيجة صحبة الأبرار ، هى توفر الباعث على تكميل النفس و الترفع عن المقام الوضع . و بالجملة فهى سبب لرفع الخساسة المادية . والإنسان من حيث أنه بالتوجه إلى الاتصاف بالنقص يركز بحسب الفطرة على الابتعاد عن النواقص فيحصل الاتصاف بالكمالات ؛ و يبرىء نفسه من « الضّعة » وذاته من الخساسة الحسية فيتوجه عن هذا الطريق إلى الخير و السعادة المعنوية ؛ و يفصل ذاته في مقام نيل مقصود النفس عن الماديات ؛ فينال أحكام الملكات الحميدة والكمالات الحقيقية وآثارها ؛ و يتصل بالوحدة الحقة الحقيقية . و عليه ، فإن « تشّهى الخير و تقرب صاحبه من معالى الدرجات

و العفو ... »

ترجع إلى النشأة النفسانية ، و تتعلق بمقام الايمان . كما أن « ركوب الجميل و صحبة الأبرار ... » من أحكام الجوارح ، و يتعلق بمرحلة الإسلام .

و لما كان القرب من المعالى الروحانية و الاتصال بملكوت الحقائق و الخزائن الغيبية يحمل النفس الناطقة [1] على أن تحرص على مشاهدة أقسام التوحيد : من ذاتى و صفتى و فعلى : (محو ، طمس ، محق) ، و على احتواء معرفة مبدأ الوجود ، و معرفة الذات ؛ معرفة ناشئة عن التجلى الذاتى ، و رفع حجب الوجهات السوائية بين السالك و الحق مشتملة على فناء الأحكام و زوال آثار الحجب الجسمية و النفسية ، الحجب النورانية و الظلمانية ، كانت ثمرة ذلك بالحكم المحكم « من عرف الله كلّ لسانه ... » هى الصمت و السكوت .

بناءً عليه ، يكون عنوان « المهل و المعروف والصمت » في الحديث أعلاه عبارة عن تأثير الحلم في نشأة الروح و هو متعلق بمرحلة الإيقان ومرتبة الإحسان . وهكذا يجرى الكلام على أنواع سائر الأجناس من العلم و الرشد و العفاف و غيرها بهذا المنوال الذى اشرنا اليه .

---

١ ـ يعتقد أهل العرفان أن هذه المقامات من مختصات مقام القلب و الروح و السر و خفى و أخفى . و نشأة النفس و مرتبتها هى مرتبة التعلق بالماديات وتدبير البدن ومرتبة الاسلام . الانفس و ما اكثر الانفس «الامارة بالسوء» قبل هذه المراحل !! ولكن مراد الاستاذ العلامة من النفس هنا هو الحقيقة المجردة الجامعة بين كلية النشأت والعوالم و التى تكون مرتبتها الدانية مقام المادة المتعلق بالنفس ، ومقامها الاعلى فى برزخ من افراد مقام أحدية وجود الفناء فى الله الكمل . و اليه أشار من قال :

هر كه را اسرار حق آموختند ‌ ‌ ‌ مهر كردند و دهانش دوختند

كل من آتوه أسرار الحقيقة ‌ ‌ ‌ و سموه ثم خاطوا شفتيه

نتيجة المطالب السابقة

يتأتى من مجموع الاخبار و الاحاديث أن العقل على قسمين :

عقل كلى و يعتبر الصادر الأول وقد اطلق عليه : قلم الإيجاد ، و أول خلق من الروحانيين وما إلى ذلك من سائر الأوصاف الواردة في الأخبار والآثار وفي اصطلاحات أهل العرفان و الحكمة . وهذا العقل جامع لكل كمالات مادون ، واجد جميع حقائق الموجودات الإمكانية من العقول الطولية و العرضية و النفوس الكلية بنحو الجمع و الرتق .

وقد أثبت المشاء وجوده طبقا لقاعدة « الواحد » و لزوم السنخية بين العلة و المعلول . و عبر عنه حكماء الاشراق بالنور الأول ؛ و أطلقوا من جهة على نفس هذا العقل « بسيط الحقيقة كل الأشياء » . و للعقل الجزئى البشرى الذى هو تجل العقل الكلى ، تنسب تمام كمالات النفوس البشرية و فعلياتها . و تتعلق كل من الروايتين الآتيتين بقسم من أقسام العقل :

الأولى : هكذا ورد في كتاب فصل الخطاب في حديث الأعرابى وسؤاله وجوابه على أمير المؤمنين عليه السلام ، قال :

يا مولاى ما العقل ؟ ! قال عليه السلام : « جوهر درّاك محيط بالأشياء من جميع جهاتها ، عارف بالشيء قبل كونه ، فهو علة الموجودات و نهاية المطالب . »

الثانية : هكذا ذكر في كتاب العوالم : [1] قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم :

---

١ ـ لا تباين هناك بين العقل الكلى الالهى و الصادر الاول و القلم الاعلى و عقل النسختين و الروح الاول و النور الاول و بين العقل الجزئى البشرى المستكمل بالحكمة النظرية و العملية . فالعقل المستكمل بالحكمتين متحد من كل جهة بالعقل الكلي الالهي. ←

« قسم العقل على ثلاثة أجزاء فمن كانت فيه كمل عقله و من لم تكن فيه فلا عقل له ، حسن المعرفة بالله و حسن الطاعة له وحسن الصبر على أمره ... »

و هكذا يعلم من هذا الخبر أن كمال العقل في كمال الحكمة النظرية التى يطلقون عليها الأصول الاعتقادية ؛ و الحكمة العملية أوتهذيب الأخلاق ، وقد سموها الفقه الأكبر ؛ واعمال الجوارح و العمل بأوامر الحق و الزجرعن المعاصى ، وقد سموه الفقه الأصغر . ونحن فيما يلى من المباحث سنشرع بالترتيب في الأصول الاعتقادية ، و نختم بذكر الأصول و الأمهات الأخلاقية و الأخبار الواردة في هذا الموضوع .

—والنفس فى مقام الذات عقل بالقوة ، و بعد الاستكمال عقل بالفعل . و العقل بالفعل متحد من جهة مع العقل الكلى . فالعقل الكلى مرتبة العقل العالية و العقل المستكمل عقل كلى لا حق بالعقل السابق .

ما أكثر ما ارتفعت النفوس الكمل فى السير الاستكمالى على العقل الاول و صار العقل الاول من أبعاض وجودهم و أجزائه و مظاهره الفعلية » كما حققنا قبلا فافهم و تأمل فانه ـ أس اساس الحكمة و المعرفة » .

الفصل الاول

في الوجوب بالذات و صفات الواجب

إن أصعب المسائل و أكثر الدقائق العلمية غموضا ، هو معرفة الواجب و العلم بالتوحيد . فهذه المسألة الغامضة العويصة تستشكل على الإنسان علما و عملا .

فأمّا من حيث الفهم و الادراك العلمى ، فكما هو شائع من أن أكثر العلماء و العقلاء في هذه المرحلة قد وقعوا في ضلالة التجسيم و التكثير ، كما ابتلى جمع بالانكار ، و انجست عدة في مضيقة التنزيه ، على حين هامت طائفة في وادى التشبيه و ظلت أخرى حائرة في وادى التعطيل [1] .

١ ـ روى عن حضرة الصادق « جعفر بن محمد عليهما السلام » : « ان الجمع بلا تفرقة زندقة و التفرقة بدون الجمع تعطيل و الجمع بينهما توحيد . . »

وقد جعلت جماعة حقيقة الحق بمعزل عن جميع الحقائق ، و ظنوا أنهم لو اعتقدوا بأن الحقائق الامكانية مستقلة فى الافعال و الاثار و تخلوا عن الاعتقاد بأن ارادة الحق و مشيئته نافذة فى أقطار الكائنات فقد اعتقدوا بأن الحق الاول هو الكامل المطلق . و اعتقدت جماعة بأن حقيقة الحق هى الفاعل بلا واسطة لصفات الاجسام وآثار الممكنات النازلة من مقام الوجود الحقيقى و اسندوا الاثار الخاصة بالجسم و المحدثات بدون مراعات تنزلات الوجود و ظهور الحيثيات المتكثرة الى الحق الاول المنزه عن الحدوث و التجسم . و افترضوا أن هذا المعنى كمال تمام الحقيقة المقدسة . وقد عبر عن القول الاول بالتنزيه ، و عن المشرب الثانى بالتشبيه . و القول بالتنزيه ملازم لمحدودية وجود الحق مستلزم للشرك فى أصل الوجود و الافعال و آثار الوجود .

و المذهب الثاني ملازم لحدوث الحق و اتصافه بصفات الاجسام وحوادث الاكوان . ←

و أما صعوبة هذا المطلب من حيث العمل ، فكما هو محسوس من أن العقلاء عند ما يلاحظون الوسائل و يعتمدون على العلل و الأسباب يقعون في الشرك . و كلما

← و مسألة الجبر و التفويض من فروع هذين القولين

و هذان القولان لدى العقل المضاعف المستنير باطلان.

و الحق هو مذهب أئمة أهل بيت العصمة و الذى جرى عليه العرفاء و الحكماء .

قال الشيخ الكبير فى النصوص « اعلم انه ليس فى الوجود موجود يوصف بالاطلاق الا و له وجه الى التقييد ، و كذلك ليس فى الوجود موجود محكوم عليه بالتقييد الاوله وجه الى الاطلاق ، و من لم يشهد هذا المشهد ذوقا لم يتحقق بمعرفة الحق و الخلق . »

و تحقيق هذا المطلب طبقا لما ورد فى المأثورات الولوية هو أن اتصاف الحق الاول عز شأنه بأوصاف مظاهره الوجودية و ظهوره فى مراتب التعينات واضافة الجهات الوجودية النازلة الى الحق بنحوالاطلاق يحكى عن كمال سعة الحق واحاطته القيومية ؛ لان الكمالات الوجودية النازلة من سماء الاطلاق الى أرض التقييد و الظهور بتعينات مقيدة شواهد سعته و كماله الاطلاقى . و لما كان الوجود المطلق عاريا من قيد الاطلاق لم يكن له حد ولا نهاية ولا حصر أو يتقيد بحدود ؛ و اطلاق عدم اتصافه بالكمالات الوجودية موجب لمحدودية الحق و قادح فى سعة الحق الوجودية و فرط نزاهته و فعليته ؛ مع أنه تعالى بحسب ذاته غنى عن العالمين .

ان الاوصاف الامكانية و اضافة الصفات النازلة من غيب الحق تسند الى الحق بوجه كما تنتفى عنه بوجه فبحسب مقام الذات و غنى أصل الوجود عن جميع التعينات ، و مقام الكنز الخفى و غيب الذات ، فان جميع التعينات منتفية من تلك الحضرة (لا أحد عنده اسم منه ولا اشارة) . أما بحسب الظهور الفعلى و تجل الحق فى مراتب التعينات و التجلى فى جلباب الممكنات فان جميع الكمالات تسند اليه ، و لما كان مقوم أصل الوجود واجب الاحاطة بجميع الموجودات المقيدة ، و كان الحق هو مقوم الوجود الخارجى للاشياء ، و بحكم « هو معكم اينما كنتم » فان المتقوم لا يكون خاليا من المقوم . وقد عبروا عن ←

بحثوا عن الفواعل و العلل ذهبوا بعيداً ، و قصروا الفواعل على الفاعل والجاعل الأول، فيخرجون عن السنّة الشرعية و الحكمة العقلية وفي حالة ما يرون الوسائط مسخّرات بالأمر ، مطويات بيمين العلة الأولى يقعون مبدئيا في الضلالة و رؤية المغايرة و البينونة . و لهذا السبب يشاهد في عبارات أساطين الحكمة و المعرفة أنهم قالوا: إن

← هذا المعنى بالاحاطة القيومية و المعية القيومية . الاشاعرة أهل تشبيه لان هذا المسلك ملازم لتجسم الحق وقد عبروا عن هذا بالتجسيم . و المعتزلة قائلون بالتنزيه . و لان التنزيه الصرف ملازم لعدم نفوذ ارادة الحق و مشيئته و قدرته فى المظاهر الوجودية فقد عرفوا المعتزلة بالمعطلة و القائلين بالتعطيل . وقدأول الطرفان الايات الواردة فى التنزيه والتشبيه، و لهذا وقعوا فى ورطة التأويل علاوة على التشبيه و التنزيه .

فى حالة أن الايات و الاخبار التى تشير الى التنزيه محمولة على أحدية الوجود و مرتبة غيب الغيوب و الكنز الخفى ، و الاثار التى تشير الى التشبيه محمولة على الظهور الفعلى و تجل الحق فى آيات الافاق و الانفس ، بمعنى أن العلة مقوم المعلول موجودة فى مرتبة وجود المعلول و لكن المعلول لنقصه الذاتى و قصوره عن مقام الوجوب ، متأخر عن صريح وجود الحق .

و من لا يفرق بين مقام الغيب و الوجود و مرتبة الظهور الفعلى للحق و معيته لجميع الاشياء يقع فى ورطة التأويل و التشبيه . وقد أوردت على هاتين الطريقتين اشكالات كثيرة . و مسألة الجبر والتفويض متفرعة على هذين المشربين .

ان كلمات الايات المعجزة ، نظير « هو معكم أينما كنتم » ، « الذين يبايعونك انما يبايعون الله » ناظرة الى مقام التشبيه . والايات التى تشعر بغناء الحق عن العوالم الوجودية و علو الذات عن مخالطة الاشياء تنظر الى مقام التنزيه « يحذركم الله نفسه ... والله غنى ». ان نفى هذه الصفات و اثباتها دليل على عظمة الحق و جلاله من حيث انتفاء أثر الاستغناء و من حيث ثبوت الدليل على سعة قدرته و نفوذ مشيئته و ارادته . ان هذه الصفات فى ثباتها للحق و فى نفيها عنه ليست بصورة مطلقة . وسيرد تفصيل هذا المبحث فى المقالات القادمة .

إثبات الواجب و فهم التوحيد و العمل بذلك وفق مقتضى العقل و الشرع فوق إدراك البشر .

و على وجه العموم ، مستنظر في هذا الموضوع إلى المسألة من حيث النظر في باب أحاديث إثبات الصانع و الصفات الواجبة . أما من حيث المسلك العملى والطريقة الفنية فسنقف على الهامش . و عليه نقول :

كما يستفاد من الأحاديث ، قد ذهبت طوائف كثيرة إلى مقام الانكار . وقد أشير إلى أن أكثر مسائل ما وراء الطبيعة إشكالا هى مسألة إثبات الصانع . فلما عجزوا عن اثبات ذلك أنكروا . و لما يشاهد بوضوح من روايات مناظرة الأئمة الأطهار ، أن جمعاً قد اعتبر مورد الرد و الإبطال و النقض و الإبرام .

اولا : طائفة الدهريين و الطبيعيين .

و تنقسم هذه الجماعة من حيث العقيدة إلى فريقين .

١ ـ عدة ظنت أن المؤثر الأول و مبدأتمام الموجودات (موجوداتعالمالأجسام فالعالم لدى هذه الجماعة منحصر في عالم الأجسام) ، هو أمزجة الأجسام والكيفيات الحاصلة من التركيب ، التى عبروا عنها بالمزاج . وقد آمن بهذه العقيدة جماعة من الأطباء القدماء .

٢ ـ و من قالوا بأن المؤثر الكل و الموجد الأول لطبائع الأجسام و صورها على الخصوص ، هو الطبيعة الفلكية و الصور و الأجرام العلوية و الكواكب المنيرة . وقد أطلق على هذه الجماعة اسم الدهريين [١] .

و يعتبر « الزنديق المصرى » الذى سافر من دياره إلى المدينة و منها إلى مكة

١ ـ لقد أشير الى هذه الجماعة فى الكلام الالهى « و ما يهلكنا الا الدهر . . »

بقصد مناظرة حضرة الصادق ، من أشياع هذه العقيدة .

وقد ورد تفصيل هذه المناظرة في باب « حدوث العالم و إثبات المحدث » في أصول الكافي . و هناك أبطل الإمام الصادق هذا المسلك . كان الزنديق المصرى يدعى (عبد الملك) و كانت كنيته (أبوعبدالله) ، فاصطنع الإمام طريقة المجادلة الحسنة أى القياس الاقناعى في سؤاله قال :

ـ فمن هذا الملك الذى أنت عبده ؟ أمن ملوك الأرض أمن ملوك السماء ؟ و أخبرنى عن ابنك عبد اله اسماء ام عبدالله الارض ؟ قل ما شئت تخصم .

فلاحظ الزنديق أنه لو قال ، أنا عبدالله الأرض و ملكها ، لكان علاوة كذبه قد اعترف بوجود إله للأرض . وبديهى أن إله الأرض يكون غير الطبيعة وغير صورتها النوعية . فيكون قد أقرّ بما يخالف عقيدته . ولو قال ، أنا عبد إله السماء و ملكها ، لأذعن لما يخالف رأيه و اعتقاده . و فورا فضّل السكوت ، على الرغم من أن هشاما طالبه بالجواب و باختيار أحد الطرفين و قال « أما ترد عليه ؟ ! ». و بدلا من أن يجيب لجأ إلي مقام العتاب يتعاور ملامة هشام على تعرضه . و على أية حال بعد أن التزم السكوت ، عدل ابوعبدالله عليه السلام عن القياس الإقناعى و طريق المجادلة و مساق قياسا خطابيا و طريقا برهانيا ، ثم أشار إلى الزنديق بالمجيء بعد الطّواف لإتمام المناظرة و إقامة الأدلة القطعية على إبطال عقيدة الدهرية وأتباعها . فلما فرع أبوعبدالله عليه السلام اتاه الزنديق فقعد بين يديه . فقال الإمام عليه السلام :

ـ أتحت الأرض يرى و تعلمه ؟ أو ما فوقها معلوم و تعرفه ؟ أم هل تطلع على جوانبها و أطرافها ؟ هل شاهدت الموجودات السماوية و وقفت فيها ؟ ! .

و على وجه العموم فمادام الإنسان لايعرف الشيء ولا يعلم أجزاءه و جزئياته لا

يستطيع الحكم عليه ايجابا أو سلبا . و عليه ، و بموجب الاقرار و الاعتراف بأنك لا تدرى شيئاعن أجزاء العالم و جوانبه و اطرافه ، كيف تحكم بعدم صانع للعالم وتسلب المبدأ و الفاعل الأول للموجودات .

و إذاك ، بمظنّة سؤال يوجهه الزنديق في مقام المعارضة فيقول :

ـ كما أننى على أساس عدم العلم بأجزاء العالم و أطرافه لااستطيع الحكم بنفى الصانع ، فانك أيضا لا خبر لك عن تحت العالم وفوقه و سائر جهاته و جوانبه ؛ فكيف تستطيع ان تحكم بوجود صانع و ايجاب مبدأ و يقين بفاعل و جاعل أول ؟ !

فقد ذهب الإمام إلى مقام إقامة البرهان و لقن طريقة العلم و الاعتقاد بالصانع و خلاصة الجواب هى :

أن إذعان الإلهيين و اعترافهم بوجود الصانع إنما يكون بواسطة المعلومات البديهية و الأمور التى تفيداطلاعا عنالعلويات والسفليات . ومن ثم أقيم تقريرالبرهان من جانب الامام على النحو الآتى :

الأجرام العلوية في نظر الدّهرية و جماعة الطبيعيين منحيث العلية و المبدئية، أولى من سائر العناصر المادية و أحق . والشمس و القمر من بين العلوياتوالموجودات السماوية أليق بمقام العلية و المبدئية . و على هذا الأساس إذا احتاج (النيّران) الشمس و القمر ، و افتقرا إلى فاعل محقق ، وثبت أنهما مسخران مضطران فيالحركة و السكون ، و أنهما ليسا مستقلين في الفعل ، ليتضح بطلان عقيدة الدهرية . و عليه ، لا يمكن أن يحصل الاعتقاد بأن الدهر أو الفلك أو الطبائع مبدأ الموجودات و فاعلها و غايتها .

و إذاك أثبت الإمام عليه‌السلام احتياج النيرين و الأجرام العلوية إلى فاعل غير

الطبيعة و الدهر بوجهين :

الأول : من جهة الحركة .

الثانى : من جهة السكون ، و الفرار من المكان المعين والمدار المخصوص .

اما بيان الجهة الأولى ، فذلك أن حركة النيّرين محسوسة . و هذه الحركة الطبيعية لا يمكن أن تكون قسرية [1] ، كما أنها ليست من السنخ الشهوى و الغضبى الحيوانى . و عليه ، فهى إرادية عقلانية ، و يلزمها الداعى العقلى و الغاية الفكرية؛ لأن إيصال النفع إلى السفليات أيضا لا يتعلق بالإرادة الكلية ، ولا هو مورد توجه العلويات . و عليه ، يكون المحرك الأول للنيرين فاعلا معرّى عن المادة و الجهات الجسمانية .

---

١ ــ حركة الشمس و القمر (و كل نوع يفترض من الحركة) ، طبيعى ومستندالى قوة موجودة فى جسم هذين الاثنين كما تستند حركة الارض فى مدارها المعين أيضا الى طبيعة الارض . فلا فرق بين الارض و الشمس و القمر من هذه الناحية .

و الشمس و القمر على خلاف ما كان مقررا فى الحكمة العتيقة ، جسمان كرويان معلقان فى الفضاء لا أنهما فى فلك مرصود يتحركان تبعا له فنبحث فى محرك جسم الفلك و أى شىء يتبع فى الحركة و هل ان حركة الفلك حركة حيوانية تابعة للشهوة و الغضب ، أو أن مبدأ انبعاث الارادة فى النفس الجزئية الفلكية و خيال ذلك العقل هو مسخر الفلك (سواء فى ذلك العقل الطولى و العقول المتكافئة لرب النوع الاجسام و النفوس الفلكية).

ان جميع الكرات بناء على مذهب التحقيق تقع فى عرض احداها الاخرى . و مبدأ الحركة يعنى الفاعل المباشر لحركة الطبيعة النوعية لكل جسم كروى . و بديهى أن كل متحرك يحتاج الى محرك . و لكن حركات الاجسام المعلقة فى الفضاء ليست حركة ارادية اختيارية فهى بطبيعة الحال حركة طبيعيةمثل حركات الاجسام التى لا تكون متعلقةبالنفوس المدبرة . **و بناء عليه تتبدل صورة هذا المبحث .**

و أما بيان الجهة الثانية ، أي السكون والقرار في المكان المعين ، فبهذه الطريقة. إن عدم تحول الشمس و القمر من مكانيهما و مداريهما الخاصين و عدم التجاوز عن المكان المعين و المحل و الجهة المخصوصة لكل ، إما أن يستند إلى جسمية عامة ، فيلزم أن تستقر جميع الأجسام في ذلك المكان ؛ و هذا محال و خلاف الحس . و لذا ، وجب أن تكون مستندة الى جسميتها الخاصة .

و عليه ، ينتقل الكلام إلى سبب اختصاص تلك الصورة النوعية ؛ اذ لا يمكن أن تكون العلة اختصاص أمر جسماني و مادة هيولانية . ولابد و أن يتحتم مدبر حكيم و فاعل عاقل و شاعر موجب لهذا الاختصاص . و عليه ، و للفرار من الدور و التسلسل لا مناص من وجوب الاعتراف بوجود مدبر خارج عن محيط الجسمانيات .

و على وجه العموم فقد جرى إثبات الواجب وإبطال قول الطبيعيين والدهريين في هذا الخبر عن ثلاثة طرق :

الاول عن طريق الحركة واحتياجها الى محرك غير متحرك . و تقرير ذلك كما يأتي [١] :

١ - جميع الحركات العرضية فى الكرات و عناصر عالم المادة ، تنشأ من الحركة الذاتية و الجوهرية الحاصلة فى أصل المادة الجسمانية . بناء عليه ، من حيث أنه لا يخلو اى جسم من الحركة العرضيه ، فلا بدمن أن يكون كل جسم متحركا بحركة ذاتية جوهرية بنحو أن الحركة و الزمان يشكلان أساس الجسم ، ولا تفترض للمادة مرتبة و مقام بحيث تكون ساكنة و لهذا ، لا وجود للسكون فى المادة و الحقائق المادية . ان السكون أمر نسبى . والمتحرك من حيث أنه متحرك لا يكون محركا . كما يجب أن تكون علة الحركة هى الفعلية المحضة و الفعل المحض صورة الهية و كلمة حقة ملكوتية و هى بمنزلة روح الأجسام و الاشباح ولا يقدم على الزمان شيء الا الحق الواحد أو وجهه الفانى بعد فناء كل شيء .

لما كانت حركات الشمس و القمر منضبطة ، كانت ارادية و على وجه الاختيار ؛ بمعنى ، أن حركات النيرين لن تختلف بسبب حصول النشاط أو الكلال أو حدوث الميل ، كما هو مشاهد في ذوى الإرادة من الممكنات . ومن حيث إن حركاتها مختلفة، فهى ليست طبيعية ؛ لأن الطبيعةلا تكون مبدأ الأفعال و الآثار المختلفة و بناءعليه، فهى إرادية و غير اختيارية .

و إذاً فهى تطلب محركا من غير الجسمانيات و الطبيعيات بحيث يوجد الحركة على وجه التسخير في الأجرام العلوية . و بديهى أن « مُسخّر كل أمرأ حكم و أتقن و أعلم من المسخّر » . و هذا ما عبّر عنه بالمسخّر « الأكبر » . فالمراد بالأكبرية هنا هو عدم الاتصاف بالصفات الجسمانية والطبيعية « أى أكبرمن أن يوصف بصفة المضطر».

الطريق الثانى : هو ابطال توهم مبدئية الدهر عن طريق اختلاف الافعال بهذا البيان :

أن فاعل الأفعال المختلفة سواء الايجاد و العدم و سائرالأفعال المتضادة للطبيعة و الدهر ، لا يمكن أن يكون عادم الشعور . لأن مقتضى الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يكون أكثر من شيء واحد . أضف إلى هذا ، أن نسبة الوجود و العدم إلى طبائع الممكنات على السواء . و عليه ، وجب إما إيجاد الممكنات و الأفعال بدون اعدامها و إما اعدامها بدون إيجاد .

بناءً على هذا ، فإن وجود الأفعال و الممكنات و عدمها ، دليل على وجود فاعلٍ قاهرٍ حكيم مختارٍ ليس من جنس الأشياء ، مبرّأ من الآثار والصفات الجسمانية. و مثل هذا الفاعل إما أن يكون واجبا أو منتهيا بواجب .

الطريق الثالث : اثبات الواجب عن طريق ارتباط أجزاء العالم الواحد

بالاخر وملازمتها للاوضاع الخاصةلكل منها . و ذلك بالوضع الاتىشرحه:

حركات الأفلاك دورية . فلأى سبب و وجهة لا تكون مستقيمة ؟ ! و حركة الأرض [1] ليست على وجه يكون موجبا للسقوط .

و هذان الإثنان مع تمام سرعة الحركة لا يصلان إلى بعضهما ولا يلتصقان . و بالجملة ، فإن كل جزء من العالم و جزئياته ملازم لوضع خاص بدون تزاحم مع مقتضيات الأشياء الأخرى . و عليه ، لا بد و أن يكون له مسخّر منتهٍ بالواجب .

هذا و يمكننا تقرير الطريق الثاني بوجه آخر أكثر اتقانا من البيان السابق :

لما كان مقتضى الطبيعة شيئاً واحدا لا أكثروجب في الخارج إما أن يكون الكل أعدام و إما أن يكون الكل وجودات . و عليه بحسب التصوير و الفرض يمكن أن نقرر سلسلتين تتقابل إحداهما مع الأخرى .

الأولى ـ سلسلة الأعدام أو العدمات .

الثانية ـ سلسلة الوجودات المترتبة البدهية .

ولا يمكن أن يصدر عن الطبيعة الا احدى هاتين السلسلتين لا أكثر .

و لما كان كل من الأعدام والوجودات موجودا في العالم الخارجى ، يصير معلوما أن فاعلا مختارا قاهرا شاعرا حكيما خارجا عن سلسلة الممكنات الموجودة و المعدومه في الخارج متحقق بحيث يرجح بعض الممكنات على البعض الا خر في مقام الوجود و العدم ومثل هذا الفاعل لا يكون من سنخ الممكنات . وبديهى أنه لا يمكن ان يكون ممتنعا بدليل صدور الوجود عن هذا الفاعل . فيكون واجباً ؛ و هو المطلوب .

---

١ ـ منشأ عدم سقوط الارض هوالقوة الجاذبية الموجودة فىأوضاع الاجسام والتفصيل موكول الى محله و يطلب من أهله .

و خلاصة استدلال الامام عليه السلام هى أن حركة الشمس والقمر خارجة عن انواع الحركات الأربعة الآتية :

١ ـ الحركة الأرادية ٢ ـ الحركة الطبيعية ٣ ـ الحركة القسرية

٤ ـ الحركة الاضطرارية التسخيرية [1] . و عليه يتضح أن حركة النيرين ليست حركة ارادية اختيارية ؛ لأن الأفعال لاتصدر عنهما . و لأن حركتيهما منتظمةمتسعة مرتبة منضبطة دائما ؛ على حين أن الحركات الارادية تنشأ عن أعراض مختلفة . هذا ، كما أن حركة النيرين ليست طبيعية ؛ لأن المتحرك في الحركة الطبيعية إذا وصل إلى منتهى الحركة ، أصبح ساكنا ؛ علاوة على أن نقطة الطلب في الحركات الطبيعية لا تكون عين نقطة الهرب [2] ؛ إذ ليس في إمكان الطبيعة أن تطلب ما ينفر و يضرّ منها ؛

---

١ ـ سيأتى فى المباحث الاتية بيان هذا المطلب وتحقيقه ؛ من أن حركات «النيرين» و كذلك سائر حركات الكرات المتحركة ، مع أنها حركات دورية فهى حركة طبيعية تسخيرية كما سيأتى ان العوالم مسخرة لارادة الحق . و نظر الان القدماء اعتقدوا بأن مبدأ حركات الكرات هوالنفوس الفلكية وتخيلوا الارض أيضا ساكنة و اعتقدوا بأن النفس الفلكية فاعل « متشبه » بالعقل ، ولم يتنبهوا حقيقة القوة الجاذبة الموجودة فى الاجسام ، فقد ابتلوا بهذا القبيل من التكلفات .

٢ ـ لماكان القدماء يعتبرون النفوس الفلكية مبدأ حركة الكرات العلوية ، اعتقدوا أن الحركة الدورية المستديرة لا تصدر عنالطبيعة عديمة الشعور . فالحركة المستديرة هى طلب وضع و ترك هذا الوضع . والطبيعة الواحدة لا تكون طالبا وتاركا النسبة لشيءواحد الطبيعة تطلب ما تطلب دائما ، و تكره ما تكره دائماً . و لكن اذا تعلقت النفوس بالطبيعة فمن حيث ان النفس مبدأ الشعور و الادراك يكون لها الامكان علىأن يكون الشيء الواحد. مرادا و مطلوبا من جهة و مهروبا عنه من جهة أخرى . و لذا فقد اعتبروا حركة الافلاك ←

على حين أن حركة كل من الشمس و القمر دورية ، و في مثل هذه الحالة تكون نقطة الطلب و الهرب واحدة .

و عليه ، فالحركة على وجه الدوران محال أن تصدر عن الطبيعة ؛ إذ على هذا الفرض يلزم أن يكون مطلوب الطبيعة هو مهروبها . أضف إلى ذلك أنه يجب أن تسكن في النقطة المقصودة و مكانها الطبيعي . مثلا : النار و الحجر بعد الوصول إلى كريتهما يسكنان . في صورة أن النيرين ليسا هكذا . وعليه فحركتهما ليست طبيعية؛ و لأنها ليست طبيعية فلن تكون حركة قسرية ؛ فالقسر عبارة عن أن الطبيعة تجبر على خلاف مقتضاها .

بناء عليه ، حيثما لا توجد الحركة الطبيعية ، لا تتحقق الحركة القسرية أيضا. إذاً فلابد و أن تكون حركة النيرين اضطرارية تسخيرية ؛ فتطلب محركا يكون غير جنس الطبيعة و الجسم . وبديهى أن المحرك الجسمانى محتاج في مقام التأثير إلى وضع و محاذاة معينة ، او مجاورة و ملاقاة مخصوصة . و هذه الأمور ذاتها تنشأ من جانب الحركة [1] ، و لهذا يتطلب محركا آخر . و هكذا فإن ذلك المحرك محتاج إلى محرك

← ارادية ، و منشأ الطلب عقليا ، من باب « التشبه بالمعقول » .

أما بناء على الحكمة و الفلسفة الجديدة و بداهة بطلان افلاك بطلميوس ، فان جميع الكرات السماوية معلقة فى الجو ، وحافظها فى المدار المخصوص هو قوة الجاذبية المحيطة التى ؛ هى من وجه مبدأ حركاتها أيضاً . ولا توجد فى الروايات من قول القدماء وتمايلهم المتوهم الى الافلاك عين أو أثر .

١ ــ لا شك فى أن التأثير اوالتأثر الجسمانى محتاج الى وضع و محاذاة ، و لهذا لا يكون مبدأ الوجود و موجد الاجسام جسما . المعلول مفاض و صادر عن العلة و قبل صدوره عن العلة لم يكن موجودا ؛ حتى نفرض بينه و بين العلة وضعا و محاذاة ومجاورة . وعليه ، ←

آخر ، إلى غير النهاية . ولا مناص من وجوب انتهائه بمحرك غير جسمانى .

و هذا هو ما عبر عنه في الحديث « اضطروا والله يا أخا أهل مصر إلى دوامهما و الذى اضطرهما أحكم ... » و عليه ، فالفاعل القاهر غير الجسمانى يضطر الشمس و القمر إلى الحركات الدورية و عدم التجاوز عن المدار المعين ، و من حركتهما يوجد الليل و النهار باستمرار على وجه الاضطرار .

و هنا تنشأ مظنة سؤال و توهم ، وذلك أنه : إذا كانت الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها أكثر من أثر و فعل واحد ، فكيف يكون الواجب تعالى ، و هو واحد من جميع الجهات مبدأ العالم و مصدر هذه الكثرات جميعا . أو بعبارة أخرى ، كيف خلق الحق تعالى عالم الكثرة مع وحدة ذاته و عينية صفاته ؟ إذن لوجب أيضا أن يصدر دائما عن حضرة الواجب شيءٌ واحد (العقل ، النفس ، الفلك ، الملك ..) .

و جواب هذا التوهم هو : أنه يجب أن يكون مفهوما ، أيّ وحدة تلك التى للمعلول و الصادر الأول ؟ فأصل الوجود حقيقة واحدة مشتركة بين الكثرات و هذا الأصل سار في حقائق الوجود المنبسط ؛ وقد تجلى وظهر على الهياكل و الأعيان بنظام جملي و ترتيب الأشرف فالأشرف .

و بناء عليه ، فوجود واحد ، يعبّر عنه بعنوان الكلمة و « كن » الوجودية[1]

يجب ان يكون مبدأ وجود الاجسام هو العقل المجرد . النفس المتعلقة بالجسم اتصالها حكم الاجسام فى التأثير الجسمانى محرك الاجسام أيضا يجب أن يكون مجردا من المادة لان المتحرك بالنسبة الى أصل الحركة ، قابل ؛ و القابل فاقد الكمال ؛ والحركة ليست شيئا واحدا لتكون فاعلا معطيا و قابلا فاقدا للحركة .

١ ــ لقد عبروا عن الوجود المنبسط ، بالفيض المقدس و النفس الرحمانى والحق المخلوق به والمشيئة السارية والارادة الفعلية وقد عبر عنه ببرهان الصديقين ، لا بذلك النحو ←

و غير ذلك من التعابير . و الصادر بالذات عن الحق هو نفس هذا الوجود الذى صار منشأ هذه الكثرات جميعا .

لقد تكررت الإشارة سابقا إلى أن الأدلة على اثبات الصانع كثيرة و طرق الاستدلال لا تحصى . و علة الإصرار و التعمق الزائد في هذا الباب ، ليست مقصورة على أهمية الموضوع كما قد يتوهم ؛ و إنما عمدة اشكال القضية من حيث إنه لا دليل للواجب تعالى ؛ فلا يوجد حد « للصانع » . ولما لم يكن له حد ، لم يكن له برهان ؛ لأن الحد و البرهان في الأطراف و الحدود المتشاركة ؛ علاوة على أننا تعلم أن الدليل قسمان :

الأول : عن طريق العلة بالمعلول؛ كما أننا لورأينا النار نعترف بوجود الحرارة، و نشاهد النجار فنقر و نذعن بآثارها . و هكذا سائر العلل بالنسبة للمعلولات . وهذا القبيل من الاستدلال يقال عنه اصطلاحا برهان « لم » أى التدرج من لميات الأشياء الى معلولاتها .

الثانى: عكس الأول ، اى التدرج من المعلول إلى العلة . فإذا شوهدت الحرارة

← الذى عبر به الشيخ وخواجه وغيرهما عنه ؛ و انما بتلك الطريقة التى قررها العرفاء . كما أن أصل مفهوم الوجود بين المفاهيم هو اكثرها بداهة . فأصل حقيقة الوجود و مصداقها ، عن طريق السريان الذاتى و الفعلى فى الاشياء هو اكثر شىء ظهورا . « يا من دل على ذاته بذاته و تنزه عن مجانسة مخلوقاته . »

دوست نزديك تر از من بمن است | وين عجب تر كه من از وى دورم
همه عالم بنور اوست پيدا | كجا او گردد از عالم هويدا
زهى نادان كه آن خورشيد تابان | بنور شمع جويد در بيابان

و سيرد تفصيل هذا البحث ضمن تقرير كلمات الاستاذ العلامة « ان شاء الله » .

و الدخان نحكم أن موجب الحرارة و الدخان هو نار موجودة . و عرفوا هذا النوع من البرهان ببرهان « إن » ؛ اى يستدل بالعلة على المعلول .

و البرهان لا يخرج عن هذين النوعين . وكل شكل و قياس منطقى أيضاً لا يخرج عن هذين الطريق . و بالجملة ، لما كان صانع العالم لا علة له ، لم يكن له برهان « لم » ؛ ولا يمكن الوصول إليه عن طريق العلة و السبب . يبقى برهان « إن » يعنى يجب أن يحصل الإذعان و الإقرار بوجود الصانع من الآثار . وبديهى أن دلالة المعلول على العلة [1] دلالة ناقصة و كشف ضعيف . لأن أثر اى شيء لا يفيد اكثر من العلم بمؤثر و صانع معين . و هذا المقدار من الدلالة الناقصة لا يكفى في باب معرفة الواجب . فبعد التعمّل العقلى و التعب الفكرى سيكون الصانع « ما » ليس إلا ، و يوصّل إلى الأفهام مؤثرا غير معين . و ربما كان لهذا السبب أن الأئمة عليهم السلام، بعد أن اثبتوا الصانع عن طريق الآثار و استدلوا بطريق « إن » عينوا صفات كثيرة للصانع حتى تضيق دائرة الصانع الكلّى؛ مثل اثبات الوحدة الحقة الحقيقة؛ حتى يمكن

١ ـ احيانا ما يشير القرآن و الاحاديث الى دليل احتياج الممكنات الى الصانع و العلة ، والمنظور فى هذه المقامات . هو بيان المعنى فى أن الحقائق الموجودة فى هذا العالم تكون بواسطة الحدوث و التغيروالمحكومية بالزوال والفناء و الوقوع فى الصراط . وهى تحتاج الى العلة للكمال والخروج من القوة الى الفعلية ومن النقص الى الكمال . ولما كان لعالم الشهادة (وكذلك سائر العوالم) علية و معلولية ، اذ لا توجد أى ظاهرة بذاتها، ولا تعرف من ذاتها ، وجب أن تنتهى جميع الحركات و جميع سلاسل العلل و المعاليل بعلة مخفية مستورة ، تكون بمنزلة الروح و الاصل و الجوهر بالنسبة للكيان العالمى ـ بهذا المعنى قد استدل من طرق معينة ، من طريق الايات « الافاق و الانفس » من طريق الحركات المتفننة ، من طريق الاتكاء الفطرى الذى لدى كل موجود بقوة غير مرئية غير محسوسة « مدركة بالوجدان » . و احيانا مايستدل فى القرآن من طريق آخر على الحق .

على حسب تطبيق الكلّي على الفرد، الادعاء بأن الصانع منحصر في ذلك الواحد الحقيقي . و لكن هذا الطريق أيضاً لا يكفي ؛ لأننا لو ضممنا كل مقادير المفاهيم الكلية إلى بعضها ، لن تكون في الأخير جزئيا حقيقيا . و علية فبمفهوم الصانع « ما » و المؤثر « ما » ، لن يتولد جزئي مهما ضممنا اى قدر من الصفات الكلية . و لهذا ، فقد انصرف الأكابر والأساطين عن هذا الطريق أيضا ؛ واثبتوا الواجب عن طريق برهان الصديقين .

و بالجملة ، لمّا لم يكن للواجب برهان « لمي » ، كانت البراهين الواردة في الروايات جميعا من قبيل البرهان الـ « انى » ، و استدلال من الآثار و الأفعال . هذا ، و نعلم أن الآثار أيضا على قسمين :

آثار متصلة ، و آثار منفصلة ، وأن القسم الأول أيضا يشتمل على القوى الباطنة و الظاهرة . فأما ما يرجع الي الآثار المنفصلة فإن رواية زنديق مصر تلك التى سبق بيانها ، تعتبر كافية . و أما ما يرجع إلى الآثار المتصلة فسنشرح حديث ابى منصور « المتطيب » المنقول في الكافى و توحيد الصدوق .